











VERS UN RÉALISME INTÉGRAL

L'ŒUVRE PHILOSOPHIQUE  
DE MAURICE BLONDEL



## DU MÊME AUTEUR

---

ESSAI SUR L'INDIVIDUALISME. — (Gol. Études de morale et de sociologie).

Bloud et Cie, éd. 1913. Couronné par l'Académie française.

L'IDÉALISME DÉMOCRATIQUE ET LA GUERRE. — Édition de l'Amé française, 1919.

En dépôt aux éditions Spes.

JEUNES MAITRES. ÉTATS D'AME D'AUJOURD'HUI. — Cahiers de la Nouvelle Jour-

née, n° 7. Bloud et Gay, éd. 1927.

---

PAUL ARCHAMBAULT

VERS UN RÉALISME INTÉGRAL

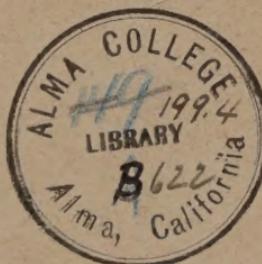
L'ŒUVRE PHILOSOPHIQUE  
DE  
MAURICE BLONDEL

SUPPLEMENT :

P. ARCHAMBAULT, B. AMOUDRU

R. AIGRAIN, J. NANTEUIL, G. RIGAULT

*Les Idées et les Livres*



PARIS  
LIBRAIRIE BLOUD & GAY

3, rue Garancière

1928

*Tous droits réservés*

A LA JEUNESSE D'AUJOURD'HUI,

*qui veut du réalisme  
et devrait le vouloir intégral.*

## AVANT-PROPOS

*Voici bientôt quinze ans que nous avons conçu l'idée de l'ouvrage dont nous donnons aujourd'hui la première partie, et plus de dix ans qu'il est sur le chantier. Si imparfait qu'il nous apparaisse à nous-même, il ne nous a pas moins fallu pour mener le projet à terme et, tout d'abord, pour conquérir, sur de lourdes obligations professionnelles, les loisirs nécessaires. On ne porte pas si longtemps une œuvre en soi sans être amené à en modifier sensiblement le plan initial. Qu'on nous permette de nous expliquer tout d'abord sur deux changements notables que la nôtre a subis (1).*

*Nous lui avions d'abord donné ce titre sous lequel elle a été annoncée longtemps ici même : la philosophie de l'action. Assurément, nous n'élions pas sans connaître certaines répugnances d'ores et déjà manifestées (2) de M. Blondel pour une épithète qui, en isolant, pour la souligner exclusivement, une des pièces de l'ensemble complexe et savamment articulé qu'il a dès l'abord conçu (3)*

(1) Notamment, depuis le moment où nous donnions à la *Nouvelle Journée*, revue mensuelle, la série d'articles : *La philosophie de l'action*. I. *L'état des esprits et des problèmes à la fin du xixe siècle* (avril et mai 1920) ; II. *Trois précurseurs* (février 1921) ; III. *La genèse de l'action* (octobre 1921) ; IV. *La dialectique de l'action* (septembre, octobre et novembre 1922). Nous n'avons d'ailleurs pas, on le verra, à renier ces pages.

(2) Pour la première fois, semble-t-il, par l'intermédiaire et sous la plume de M. Bernard de Sailly, dans les *Annales de philosophie chrétienne* de nov. 1905, p. 193. — Voir, dans le même sens et du même auteur, *Comment réaliser une apologétique intégrale ? Thèses de rechange — ou points d'accord ?* (Bloud et Cie, 1913), p. 133. « Pour protester contre une tendance de plus en plus marquée des doctrines régnantes vers un pur rationalisme abstrait, elle s'est provisoirement appelée ainsi, mais... elle doit se nommer *simpliciter* « la philosophie » tout court, car elle est en même temps philosophie de l'idée, du devoir, de l'action, de l'être. »

(3) « L'Action n'est pas une philosophie entière, nous écrivait M. Blondel dès le 4 mars 1915 (pas plus qu'un traité de *Spiritu Sancto* ne

risquait de perpétuer de fâcheux malentendus. Mais elle était consacrée par une longue tradition et, sous réserve de l'expliquer, il nous semblait qu'elle correspondit assez bien à l'ambition foncière d'une doctrine qui : 1<sup>o</sup> prolonge l'effort séculaire et ininterrompu de la pensée chrétienne pour faire « reconnaître la supériorité de l'amour et de l'action sur la théorie » et pour « avérer l'irréductible originalité de la pratique » (1) ; 2<sup>o</sup> rejoint, pour les parfier en les utilisant, les philosophies modernes qu'une analyse plus minutieuse des lois de la conscience et des conditions de la science a amenées à relier étroitement les représentations et croyances de l'homme pensant aux attitudes et besoins de l'homme agissant et voulant.

Mais les contresens se sont tellement multipliés autour de ce mot *action* (2), les répugnances de M. Blondel se sont accentuées (3) et exprimées de telle sorte pour cette dénomination limitative et, aux yeux de certains, péjorative, qu'il vaut décidément mieux éviter de la mettre en trop voyante évidence. Nous ne nous sommes pas cru tenu de la pourchasser dans notre texte, et de la biffer puérile-

serait un traité *De Verbo, De Patre, De Trinitate*, quoiqu'en un sens et sous un aspect essentiel on y parle de tout cela)... [Elle] ne m'apparaît que comme un chapitre d'une doctrine générale qui aurait à supposer d'abord une *Unité* congénitale, une immédiation primitive, un réalisme originel, mais unité implicite qui, par le progrès même de la vie et de la pensée, s'analyserait en une *trinité* réelle de la *pensée* de l'*action* et de l'*être*, avant d'aboutir à l'union finale et explicite... En somme, il me faudrait pouvoir, pour compenser l'unilatéralisme de l'*Action* et calmer les inquiétudes nées de ce qu'on croit que ma thèse forme un tout suffisant, publier deux ouvrages de contrepoids : une théorie de la connaissance, « la Pensée », ouvrage dans lequel j'aurais à envisager d'un point de vue opposé, mais corrélatif, tout l'*objectivisme* de la science et de la métaphysique ; une théorie de la réalité, « l'*Etre* », ouvrage dans lequel j'aurais à restituer l'*ontologie* traditionnelle, le *réalisme intégral*.

(1) *Illusion idéaliste, Revue de Métaphysique et de Morale*. Nov. 1898, p. 475.

(2) M. Blondel a rappelé lui-même le principal : « Tandis qu'il (le mot *action*) avait évoqué pour moi l'idée d'un achèvement, d'une perfection à la fois formelle et réelle, d'une actualisation de toutes les puissances, d'une pensée de la pensée qui vit, s'incarne dans la lumière et la fécondité, voilà que, contrairement aux connotations de la philosophie traditionnelle, on l'a opposé à la connaissance, à la contemplation, qui est la plus haute et la plus pleine forme de l'*action*, pour en faire le synonyme d'impulsion aveugle, d'instinct subconscient, de simple élan vital et d'initiative brutale. » (Cf. Frédéric Lefèvre, *Une heure avec Maurice Blondel, Nouvelles littéraires*, du 19 nov. 1927).

(3) Jusqu'à une « secrète irritation », dira le même texte.

ment partout où elle s'y était introduite par soumission à l'usage et pour la commodité du discours. Du moins l'avons-nous rayée de notre titre. Il ne nous avait jamais échappé que la philosophie blondélienne de l'action — bien éloignée, on le verra, de toutes les formes du pragmatisme et du « romantisme utilitaire » — constituait en fait un « réalisme intégral », et n'enseignait pas moins la solidité intrinsèque de la pensée et de l'être que celle de l'action. Mieux vaut décidément que le titre même fasse état de cette donnée capitale (1).

Par ailleurs, nous nous étions proposé de poursuivre concurremment l'étude de l'œuvre de M. Blondel et celle de l'œuvre, fraternelle et harmonique, du P. Laberthonnière. Mais nous avions abouti ainsi à un volume beaucoup plus considérable que ne nous permet le cadre de ces Cahiers. D'autre part, si la référence continue de l'un à l'autre des deux penseurs présentait des avantages, elle offrait aussi des inconvénients. En soulignant l'identité initiale et la convergence finale des aspirations, elle risquait de faire perdre de vue la diversité effective des méthodes et, sur plusieurs points, des résultats. Or, l'historien, tout comme le philosophe, n'a pas moins à spécifier le multiple, le divers, l'individuel, qu'à mettre en évidence les solidarités vitales et les identités formelles. Pour s'être souvent rencontrées, pour avoir parfois mêlé leurs cours et leurs eaux (par exemple, dans la lutte contre le loysisme ou contre l'Action française), les deux œuvres n'en restent pas moins spécifiquement distinctes à bien des égards (2).

(1) En un « trinitarisme unitaire », dira finalement M. Blondel (d'une expression plus significative qu'élégante, il faut le reconnaître) où l'action constitue bien un centre de perspective privilégié (non unique), mais à condition de rester toujours conçue et pratiquée comme la « synthèse du vouloir, du connaître et de l'être ». « S'ils ne s'y unissent pas, c'en est fait de tout. » (*Action*, p. 28) : cela doit être entendu en ce double sens qu'elle a besoin d'eux, s'ils ont besoin d'elle.

(2) Nous aurons à motiver ailleurs cette affirmation. Un mot seulement pour la justifier globalement. Le P. Laberthonnière est surtout un moraliste, définissant les conditions *idéales* d'un accord de la pensée et de l'action, de la vie de l'esprit et du déterminisme des choses, de l'autonomie individuelle et de l'organisation sociale, d'un dessein de charité et d'un ordre de justice, etc. M. Blondel s'est de plus en plus affirmé comme un métaphysicien, préoccupé surtout de discerner et de suivre, comme disait Platon, les articulations du *réel*, et de plus en plus sensible à ce qu'il y a, dans le monde et la vie, d'irréductible à notre pensée et d'inassimilable à nos désirs. L'un et l'autre s'accorderaient sans doute à reconnaître qu'il n'y a pas réelle opposi-

*L'image même d'un parallélisme serait insuffisante à traduire la complexité de leurs rapports. La division qui nous était imposée pratiquement se trouvait donc justifiée théoriquement par d'excellentes raisons. Nous ne nous y sommes pas résigné sans peine. On n'a certainement pas été toujours jusque vers l'effort propre de spéculation du P. Laberthonnière, que des condamnations noblement subies ne dépossèdent pas de l'avenir, en celle Eglise où seule reste impardonnable la révolte orgueilleuse. Et nous gardons à cœur de le faire valoir. Mais précisément l'importance et l'originalité de cet effort demandent que ce soit fait à loisir, en toute liberté. Ce sera l'objet ultérieur d'un second volume. Si, en celui-ci, il ne doit être question qu'incidemment du P. Laberthonnière, c'est justement parce que nous voyons en lui tout autre chose qu'un commentateur, un suiveur ou un confident — un penseur personnel et puissamment original qui mérite de garder l'honneur comme la responsabilité de ses idées.*

*La tâche ainsi délimitée, c'est dans un parti-pris de rigoureuse objectivité que nous l'avons jusqu'au bout poursuivie.*

*L'œuvre de M. Blondel a souffert une triple disgrâce. Mêlée à tous les débats d'un temps fertile en difficultés et en malentendus, elle a subi l'offense et le méfait des interprétations unilatérales, des insinuations tendancieuses, voire des contresens formels. Affectueusement attentive aux interrogations qui surgissaient de toutes parts et aux anxiétés qu'elles exprimaient, l'initiative de ses diverses démarches ne lui a pas toujours appartenu. Dominée enfin par la crainte d'aborder prémalurément un travail de synthèse qu'elle voulait total, elle a pu paraître à certains plus féconde en justifications apologétiques qu'en exposés systématiques. En résumé, essentiellement positive et constructive en son fonds, elle est restée douloureusement polémique et fragmentaire en la forme. On sait que l'Action n'a pas été rééditée, et chez les bouquinistes même ne fait plus que de fugitives apparitions, à des prix inabordables.*

*tion entre morale et métaphysique. Mais il n'est pas indifférent, ni de peu de conséquence, que le problème unique soit envisagé sous l'un ou l'autre de ces aspects. Dans le second cas, les données de fait et de nécessité s'imposeront évidemment avec plus de rigueur que dans le premier. C'est ainsi, par exemple, que M. Blondel concède certainement plus que le P. Laberthonnière aux exigences propres, soit de l'organisation scientifique et logique des idées, soit de l'organisation sociale des activités et des volontés.*

*Quelques-uns des écrits les plus étendus de M. Blondel (telle la Lettre sur l'apologétique) sont des écrits de circonstance, au moins quant à leur origine. D'autres sont restés inachevés, comme la Semaine Sociale de Bordeaux. Grâce à la Nouvelle Journée, qui en est fière, tout lecteur peut mettre en sa bibliothèque le Procès de l'Intelligence, Léon Ollé-Laprune et le Problème de la Mystique. Mais Histoire et Dogme, le Point de départ de la recherche philosophique, l'Anticartésianisme de Malebranche et l'Anti jansénisme de Pascal restent enfouis dans les collections de la Quinzaine, des Annales de philosophie chrétienne et de la Revue de Métaphysique et de Morale. Et c'est souvent à des lettres — voire privées — articles, interviews, communications diverses, que nous aurons à demander des renseignements d'importance capitale.*

*Remédier, dans la mesure du possible, aux inconvénients de cet inachèvement et de cette dispersion ; restituer la physionomie authentique d'une doctrine parfois méconnue, alors même qu'elle ne reste pas inconnue ; rassembler, résumer, éclairer tous les textes, parfois vraiment introuvables, où elle s'est formulée ; dessiner, autant que faire se peut en l'absence des inédits, les lignes de force continues qui en relient secrètement des expressions fragmentaires : la commenter et l'éclairer sans doule, notamment par l'étude du milieu intellectuel moral, social, religieux dont les exigences lui furent impérieuses, mais en réservant l'avenir et l'évolution possibles d'une pensée qui reste en travail et en mouvement, et sans prétendre « boucler » l'exposé, comme si nous n'avions plus rien de nouveau à attendre : tel est resté notre objet précis. En somme, constituer un dossier, procéder à une enquête historique et critique qui mette à la disposition du lecteur le maximum de documentation possible avec le maximum de fidélité possible, mais sans nous interposer entre lui et son auteur, sans prétendre offrir à l'un ni à l'autre le secours de nos réactions et interprétations personnelles. Comme il est de l'essence d'une philosophie de ne pouvoir se transmettre d'homme à homme sans une part d'élaboration subjective, nous ne disconviendrons pas que nous ayons pu être tenté de reverser en notre sujet quelque chose de ce qu'il avait suscité en nous. Ce pourra être matière d'un volume ultérieur « d'interprétations et utilisations ». Mais ce ne pouvait, sans dangers graves, être, même secondairement, la matière de celui-ci. A nous enfermer aussi déli-*

bérément dans l'attitude de l'historien, d'ailleurs ami, nous ne sacrifions que des chances aléatoires de passer pour un esprit original. A tous égards, qu'on veuille bien nous en croire, le risque nous paraît négligeable.

Car, il faut bien qu'on le sache : il ne s'agit ici que du seul service de la vérilé.

I

L'ACTION



## L'ACTION

J'agis. L'action est un fait. Plus qu'un fait, elle est une nécessité. Plus qu'une nécessité, elle est une obligation. Il faut agir — mais entre ce que je sais, ce que je veux et ce que je fais, apparaît toujours une disproportion déconcertante. « Tantôt, je ne fais pas tout ce que je veux, tantôt je fais presque à mon insu ce que je ne veux pas. Et ces actions... dès qu'elles sont accomplies, elles pèsent sur toute ma vie... Je me trouve comme leur prisonnier » (*Action*, p. IX). Impossibilité de m'abstenir ou de me réserver ; impossibilité de me satisfaire ou de me suffire : telle est la double contrainte, la double dépendance que révèle un premier regard sur ma condition. Comment m'expliquer et me justifier à moi-même cette dépendance ? Comment faire ratifier par ma liberté et ma raison ce qui m'est ainsi imposé ? Si ma destinée n'est que de remplir malgré moi un rôle qui me répugne et que je ne comprends même pas, il y a à la fois tyrannie odieuse et limitation intolérable. « L'être involontaire et constraint n'est plus l'être ». Comment faire que je ne sois rien que je ne veuille ? Comment accorder en moi le mouvement spontané et le mouvement réfléchi du vouloir ?

Ainsi commence le célèbre et introuvable volume (1)

(1) Thèse de doctorat soutenue le 7 juin 1893. Il existe deux éditions de l'*Action*. L'une, de 433 pages, est la reproduction pure et simple de la thèse présentée en Sorbonne. L'autre, de 495 pages, destinée à la vente (librairie Alcan), présente des modifications importantes à partir de la page 401 et, avec une préface inéligible, un chapitre entièrement nouveau : « Le lien de la connaissance et de l'action dans l'être. »

On s'est souvent demandé pourquoi M. Blondel n'avait pas, depuis plus de vingt ans que la première édition est épuisée, réédité l'*Action*. On a été jusqu'à imaginer, bien gratuitement, des engagements pris vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique. M. Blondel s'est expliqué sur ce point dans la *Nouvelle Journée* du 1<sup>er</sup> mars 1921, p. 235-236. « Si j'ai refusé, dit-il, et si je refuse de la rééditer telle quelle, c'est parce que,

qui est à l'origine au moins immédiate du mouvement de pensée que nous étudions. Et nous pouvons remarquer tout de suite l'originalité du point de vue et de la méthode. C'est tantôt d'une observation expérimentale du monde extérieur, tantôt d'une analyse abstraite des conditions et des lois du savoir que part le plus volontiers la spéculation philosophique. Ici c'est l'homme qui est en question, non pas seulement l'homme connaissant, mais l'homme agissant, c'est-à-dire concentrant vers une fin la totalité de ses ressources matérielles et spirituelles (y compris, bien entendu, celles de l'intelligence et de la pensée).

Non pas pour lui prescrire *a priori* des règles de conduite peut-être sans rapport à sa nature et à ses aspirations profondes, comme font parfois les moralistes. Non pas seulement pour décrire, en anatomiste, les pièces et les articulations de sa machine, étudiée en quelque sorte à l'état de repos. Mais pour suivre, sans parti-pris ni préjugés d'aucune sorte, le déterminisme intrinsèque et la logique immanente de la vie humaine, en cherchant si quelque moyen subsiste d'égaler en elle la fin au principe, la conclusion au postulat, la satisfaction à l'aspiration, de réaliser tout ce qu'elle porte en soi de pressentiments et d'exigences. Rien d'arbitraire, rien de constraint ! Pas de pari, à la manière de Pascal ! Pas d'impératif catégorique surgissant d'on ne sait quelle nuit ! « Qu'ils soient leurs propres arbitres ! Qu'ils voient où les conduirait leur volonté la plus franche et la plus intérieure ; qu'ils apprennent ce qu'ils font sans le savoir, et ce qu'ils savent déjà sans le vouloir ou sans le faire » (p. XXI).

\* \* \*

Mais d'abord y a-t-il bien un problème de l'action ? et s'il y en a un, la solution n'en serait-elle pas uniquement négative ? N'est-il pas possible de ne point agir ?

de plus en plus conscient de la gravité et de la complexité des problèmes soulevés, plus instruit des solutions traditionnelles, plus soucieux de ma responsabilité d'auteur et des répercussions lointaines des idées, je tiens à profiter des controverses, à élucider les formules équivoques et imparfaites, à laisser mûrir, jusqu'à l'extrême limite de mes forces, une doctrine qui ne doit se présenter prudemment et qui ne peut être jugée équitablement que dans une perspective d'ensemble. »

N'est-ce pas, en tout cas, au néant que vont nos actes ? Le dilettantisme d'une part, le pessimisme d'autre part, semblent obstruer la voie où nous nous proposons de nous engager. Il est nécessaire de les écarter tout d'abord.

Jouer de la vie comme d'un jeu ; varier et multiplier ses expériences, mais uniquement pour aviver la jouissance et se mieux garder de l'illusion ; agir, puisque c'est nécessaire, « mais en tuant l'action par la sécheresse de la science et la science par la fécondité du rêve » ; tout essayer, tout goûter et tout user : c'est la recette que propose le dilettantisme. Elle est ingénieuse, mais elle souffre une difficulté que n'a généralement pas vue la vanité du dilettante : c'est que l'expérience n'est jamais achevée, c'est que personne n'a jamais épuisé ni n'épuisera jamais tout jusqu'au fond. Or, « jouer et jouir, comme si l'on savait, comme si l'on éprouvait la vanité de tout, tandis qu'on ne l'a pas éprouvée et qu'on ne le sait pas, parce qu'il est impossible de l'éprouver et de le savoir, c'est préjuger toute question sous prétexte de supprimer toute question » (p. 14). Et on le voit bien à l'attitude du dilettante. Cet esprit large et libre, qui se vante de ne rien exclure, il exclut du moins le dogme, qui ne peut être qu'exclusif. Cet esthète qui prétend ne rien vouloir, il veut du moins quelque chose : être ; être au point d'anéantir tout devant son caprice souverain ; être plus que tout, seul de tout. Contradiction flagrante, insincérité foncière qui se trouve condamnée et châtiée en même temps que dénoncée. S'aimer assez pour tout sacrifier à son égoïsme, c'est en même temps s'aimer assez peu pour se disperser et se perdre en tout le reste.

Insincère et contradictoire, elle aussi, la formule pessimiste : « Tuer en soi, non l'être qui n'est pas, mais la volonté chimérique d'être... Savoir qu'on sera anéanti et vouloir l'être. » Et pour une raison analogue. En fait, il n'y a ni conception propre ni volonté délibérée et franche du néant. « Pour concevoir le néant, il faut commencer par affirmer et par nier autre chose, en sorte que la pensée même qu'on en a se maintient en dehors de lui et ne le pose qu'en y échappant invinciblement et qu'en l'enveloppant comme d'une présence éternelle ». Nécessité intellectuelle qui s'explique, comme toujours, par les mouvements intimes de la volonté. L'homme n'affirme jamais le néant que par le besoin d'une satisfaction meilleure, d'une réalité plus haute que celle qu'il goûte. Et cette réalité si décevante, il

continue de s'y attacher comme à la seule solide, mettant son tout là où il avoue en même temps qu'il n'y a rien. Un grand amour de l'être, l'obsession du phénomène le tiraillent, divisant une volonté qui « finit toujours par vouloir ce qu'elle a voulu exclure », et lui infligeant le supplice d'une « discorde intestine, où, armée contre elle-même, elle se déchirera de toute sa puissance ».

\* \* \*

Il n'y a rien, disait-on. Eh bien ! non, il y a quelque chose. Celui qui prétendait vouloir le néant veut du moins que *le phénomène*, que le fait sensible soit. Cette première donnée se suffit-elle et nous suffit-elle ? La vie de l'homme peut-elle se restreindre à ce qui est de l'homme et de la nature ? Y a-t-il, au sens précis du mot, une solution positive du problème de la vie ? A l'heure où Boutroux professe son célèbre cours sur l'*Idée de Loi naturelle* (1), à l'heure où Henri Poincaré publie ses premières études (2) sur le raisonnement mathématique et les axiomes de la géométrie, en même temps qu'Arthur Hannequin (*Essai critique sur l'Hypothèse des atomes*, 1896), Gaston Milhaud (*Les conditions et les limites de la certitude logique*, 1894) et beaucoup d'autres, M. Blondel est ainsi amené à se poser pour son compte le problème de la valeur théorique et pratique de la science, et les pages qu'il y a consacrées étonnent encore par leur richesse et leur originalité.

Le grand triomphe de la science a été, remarque-t-il, de relier la déduction mathématique et l'expérience, la formule de l'analyste et la loi du physicien. « Par leurs progrès parallèles et solidaires, les sciences exactes et les sciences expérimentales semblent en quelque sorte étreindre la nature par les deux bouts à la fois ; et en se rejoignant dans le bonheur commun de leurs mutuelles applications, elles paraissent clore le cercle où la vie de l'homme se déploie naturellement » (p. 49).

Sans doute ; mais on n'a pas assez remarqué que cette coopération qu'elle implique, la science ne l'explique

(1) Professé en Sorbonne en 1892 et 1893. Voir édition spéciale de la *Revue des cours et conférences* (1901).

(2) La première en date est, croyons-nous, celle sur le *Raisonnement mathématique*, qui a paru dans la *Revue de métaphysique et de morale* de juillet 1894.

pas. Se fondant sur l'un comme si l'expérience atteignait l'atome ou le point, sur l'homogène et le continu de l'espace et du nombre comme s'ils étaient la limite réalisable de l'hétérogénéité et de la discontinuité, l'analyse mathématique, au terme de ses abstractions et fictions, ne rejouit jamais la réalité sensible. D'autre part, la science expérimentale a beau multiplier les déterminations quantitatives, elle ne fait que mettre en évidence l'originalité et la perfection relative de chaque synthèse réelle, les différences irréductibles qui séparent, par exemple, les plus proches parents des mêmes familles chimiques et les combinaisons des mêmes éléments. Sous l'unité réelle de la science subsiste une dualité manifeste — quelque chose comme une antinomie résolue en fait.

Et cette dualité n'apparaît pas seulement, une fois pour toutes, entre ces deux formes de la science. Elle se retrouve à l'intérieur de chacune de ses disciplines, dans le détail de chacun de ses procédés. Que l'on contemple le développement des sciences mathématiques ; qu'on les voie déployant, comme une hiérarchie de formes de plus en plus organisées, des synthèses de plus en plus riches, parvenant, avec Leibniz, à y enfermer l'infini, ramenant à leur propre déterminisme la qualité et la contingence elle-même : ce passage progressif d'un mécanisme abstrait à un dynamisme de plus en plus souple révèle un perpétuel emprunt fait, par les mathématiques, à quelque chose qui leur échappe. « Elles sont étrangères chez elles. »

De même les sciences d'observation. La notion seule d'un fait particulier et distinct dans un milieu universel et continu suppose un artifice et repose sur un postulat. A plus forte raison l'hypothèse nécessaire qui, sous la succession mouvante des phénomènes, pose une suite homogène et une formule unique (principes de causalité et de la conservation de l'énergie). A plus forte raison encore la convention audacieuse qui substitue un mécanisme quantitatif à la prodigieuse diversité des qualités sensibles (notation chimique, cristallographie, etc.). Dans tous les cas, le passage de l'ordre de la qualité à l'ordre de la mesure reste artificiel et inexpliqué.

« Continuité et discontinuité, déterminisme et contingence, analyse et synthèse, déduction et production d'effets distincts de leurs conditions », toutes ces anti-

nomies qu'on a pu croire créées par la métaphysique, c'est au cœur même de la connaissance positive qu'elles résident. Sans doute, le conflit est résolu en fait. La science réussit. Mais plus on insistera sur cette réussite, plus aussi on rendra évidente la médiation secrète que la science requiert et qui lui permet seule de subsister. La science passe la science. Expression subalterne d'une activité qui l'enveloppe, la soutient et la déborde, elle porte en elle autre chose qu'elle.

\* \* \*

Cette autre chose, principe interne d'unité où se soudent les tronçons séparés de la science, c'est, d'un mot, une *subjectivité*. Projection idéale d'un ensemble en un centre, « expression du multiple dans le simple », disait Leibniz. Sans doute, mais aussi principe déterminant et efficace d'activité, ressort de tout dynamisme réel. La véritable science de la conscience, c'est la science de l'action. Et M. Blondel de décrire le déterminisme, la logique infaillible et l'inévitable expansion de la vie consciente.

Conçue sous forme de *désir* ou *d'image*, l'action paraît sortir d'un mobile ou d'un motif. Étudions d'abord les relations réciproques de ces deux phénomènes.

« Rien n'agit sur nous ou par nous qui ne soit vraiment *subjectif*, qui n'ait été digéré, vivisé, organisé en nous-mêmes » (p. 105). Le motif n'apparaît donc pas soudain, par génération spontanée ; il est la conclusion de tout un travail antérieur, le retentissement conscient de mille tendances et activités sourdes. Un motif n'est pas un motif sans un mobile. Mais, inversement, un mobile n'est pas un mobile sans un motif. « Pour devenir un principe efficace d'action, les énergies diffuses ont besoin d'être recueillies en une synthèse mentale et représentées sous la forme unique d'une fin à réaliser » (p. 106) : cette unité systématique de la représentation leur donne une fermeté, une précision, une puissance toutes nouvelles. Et, à son tour, ce motif devient mobile et principe d'action. « Dominant toutes les énergies antérieures, [il] les exploite pour des fins ultérieures qui dépassent toujours l'expérience et même la prévision. Bien plus, le motif actuel de notre acte n'est jamais le même qu'à l'origine du choix qui penchait vers

lui. Au moment décisif, c'est toujours un imprévu qui nous emporte » (p. 108).

En résumé, l'idée sort de l'acte pour y retourner. « Concevoir, c'est avoir agi, agir encore, et devoir agir au delà... On ne pense (c'est dans l'ordre) qu'après avoir agi, et en agissant, et pour agir » (p. 109).

Pourtant, le proverbe demeure vrai : dire et faire, concevoir et exécuter, c'est deux. Pourquoi ? Parce que, à moins de rester désir animal, le motif suscite toujours une représentation antagoniste, provoque l'opposition de tendances et de forces contraires, unies en une synthèse rivale. Ce conflit intérieur ne peut être surmonté que par l'intervention d'une tierce puissance, capable d'embrasser des systèmes de représentations complémentaires et d'en paralyser l'influence immédiate ; c'est *la réflexion*. Qui dit réflexion dit *raison*, et il ne faut pas, selon M. Blondel, chercher, hors de l'action et de ses exigences, l'explication et l'origine des idées dites premières. Qui dit raison dit enfin *liberté*. La liberté c'est la conscience même, comme synthèse originale de ses conditions.

■ Nous ne sommes pas maîtres d'être ou non raisonnables et libres ; nous le sommes inévitablement. Ne pas vouloir user de sa liberté, c'est encore en user. Ne pas vouloir c'est encore vouloir. Et vouloir, c'est poser une série de conséquences liées, dont ensuite nous ne pourrons plus sincèrement rien renier.

Mais, si elle naît fatidiquement, la liberté, cependant, ne se conserve que librement. Et cela comporte une triple condition : incarnation de sa puissance indéterminée en un motif particulier ; sacrifice résolu de toutes les tendances contraires qu'elle n'arrive pas à rallier ; passage à l'acte, puisque seul l'acte assure la solidité et l'efficacité de l'intention, en la renforçant de la tension organique qu'il provoque et en l'éclairant de cette lumière qui a été « attachée à chaque pas que l'on fait, *lucerna pedibus et lex lux* ». Détermination, obligation, action : triple hétéronomie où s'assure l'autonomie de la liberté. Elle ne se conserve, elle ne se développe qu'en se renonçant, pour se dépasser. Pâtir, nous commençons à le comprendre, c'est une condition de l'agir.

Moment décisif en vérité dans l'évolution de la vie psychologique, dans le développement de la doctrine, dans l'histoire même de la philosophie. La grande pensée moderne a été d'affranchir, d'enrichir, de développer

la vie humaine. Mais ce développement elle ne l'a cherché le plus souvent que dans l'étroite enceinte de la vie personnelle. Vivre en soi (prétention en un sens légitime) et vivre de soi (prétention absurde) lui ont paru synonymes. Se suffire, être à soi-même le moyen et la seule fin de sa propre existence, a semblé ainsi la condition nécessaire de toute vie autonome et personnelle (1). Mettre au contraire en évidence l'inévitable exode de la volonté, la nécessaire expansion du sujet dans l'objet, de l'individu pensant et agissant dans le milieu où il baigne et qui l'emplit ; montrer que, cela faisant, la philosophie de l'action reste fidèle à sa résolution « de n'exiger de la volonté aucune concession, de ne recueillir que ses propres aveux, de n'enregistrer que les résultats de son initiative même » (p. 147) : ce va être l'objet des chapitres suivants.

\* \* \*

Le premier champ où se déploie l'intention, c'est *l'organisme*.

La notion de corps propre de l'agent est engendrée par le sentiment d'une résistance : Maine de Biran a eu raison de le signaler. Mais il n'a pas assez profondément cherché l'explication de cette résistance, qui n'est pas seulement musculaire et organique. La grande difficulté de l'effort n'est pas de dominer l'inertie organique, mais d'harmoniser nos désirs intimes, d'égaliser le résultat effectif de l'acte à l'ambition primitive du vouloir. « L'obstacle organique n'est que le symbole et l'expression d'oppositions déjà psychologiques » (p. 158).

Chez tout homme, il y a antagonisme interne, « zizanie » de tendances opposées ou tout au moins divergentes. Jeté dans cette multitude d'appétits et de désirs, « comme une pierre dans une eau populeuse », l'acte ne paraît

(1) Sur cette fondamentale antinomie, qui a été le tourment et l'aiguillon de notre jeunesse, me permettra-t-on de renvoyer à mon timide *Essai sur l'individualisme*? (Bloud et Gay, éd.) Écrit sous une inspiration un peu exclusive, il lui manque à la fois une intelligence profonde de la philosophie de l'action et une connaissance précise de l'œuvre des juristes qui s'en sont pris à leur tour, sur leur terrain propre, à l'idée d'autonomie de la volonté. Mais, si j'y déplore l'étroitesse de certaines perspectives, je n'ai pas à en renier le dessein foncier.

d'abord servir qu'à en exaspérer les oppositions et les contradictions. En face de la résolution déclarée, toutes les puissances hostiles se réveillent, se groupent, et de la défensive tendent à l'offensive. « On dirait qu'il suffise de vouloir pour qu'aussitôt on ne veuille plus... Ce que nous avons le plus désiré nous effraye dès qu'il faut le saisir... Et il suffit parfois que nous redoutions un acte pour qu'un vertige soudain nous y entraîne, ainsi que ces enfants terribles à qui la gravité des lieux et des personnes suggère les plus folles irréverences » (p. 167-168). Remarquons-le toutefois : si, dans ce déchaînement, les puissances rebelles parviennent à nous dominer, c'est en prenant une forme organique et de quelque manière rationnelle, c'est en imitant et en contrefaisant la volonté. De même que la volonté, les motifs et les mobiles particuliers, de même la passion synthétise, en les utilisant, mille énergies psychologiques jusque-là éparses. Il n'y a point de passion chez la bête et « la sensualité humaine n'est insatiable et déraisonnable que parce qu'elle est pénétrée d'une force étrangère et supérieure aux sens ». Ainsi l'échec même de la volonté le prouve encore : toujours l'action a pour effet de coordonner et de subordonner l'ensemble des énergies intérieures.

Jamais partielle ni multiple comme peuvent l'être la pensée et le rêve ; faisant participer l'organisme à l'intention qui nous anime et répercutant en la conscience les habitudes du corps ; confirmant et recréant comme en sous-œuvre la pensée dont elle est issue et nous aidant ainsi à vouloir ce que nous voulons vouloir ; ralliant peu à peu les forces hostiles et orientant ainsi vers la fin voulue tout ce qui, en nous, peut s'y convertir ; enrichissant peu à peu la volonté de cela même qui lui paraissait d'abord le plus opposé, — l'action est ainsi le ciment de la vie organique, le lien de la conscience individuelle et le fondement concret de la *personnalité*. C'est par elle que nous sommes un corps, par elle une âme, par elle un corps et une âme unis : elle en constitue le lien substantiel.

\* \* \*

Le cercle de la vie humaine semble fermé : mais ce cercle ne se ferme jamais que pour se rouvrir à nouveau. En fait, jamais l'action ne se limite à l'enceinte de la vie individuelle. Jamais elle ne manque de se ré-

pandre au dehors, d'aller chercher dans le *milieu extérieur* des fins et des collaborations nouvelles. Quel est le sens de cette expansion ?

Si l'œuvre réalisée a le plus souvent une autre physiognomie que l'œuvre conçue ; si, toujours originale par rapport à l'intention d'où elle émane, elle nous apporte tantôt plus, tantôt moins, mais jamais juste ce que nous voulions, c'est qu'elle ne met jamais en œuvre nos seules ressources, c'est que l'agi y a part, à côté de l'agent. L'ancienne définition péripatéticienne est incomplète. « Un acte est plus que le passage d'une puissance à l'achèvement sous l'empire d'une puissance déjà en acte ; c'est la synthèse et le progrès de deux puissances concourantes, sous la médiation et par l'échange d'une cause efficiente et d'une cause finale... Chacune des deux causes en présence sert de fin relative et provisoire à l'autre, toutes deux ont à fournir ou à recevoir » (p. 216). Toute action implique nécessairement coaction.

Nécessairement, mais non contrairement à l'exigence essentielle et normale de la volonté. Cette transformation que l'action subit en la produisant, nous l'avons voulue en agissant, parce qu'elle est le seul moyen d'obtenir le concours de ces activités étrangères au milieu desquelles nous vivons, de les mettre à notre service et de les orienter vers nos fins. Activités, disons-nous, non pas choses toutes inertes et passives, mais spontanéités, subjectivités plus ou moins conformes à nos desseins et accessibles à notre appel. De là vient l'originalité du lieu causal, et sa complexité. « Entre l'agent et ses coopérateurs, il s'établit une relation analogue à la finalité qui associe les membres d'un même organisme » : mutuellement moyen et fin, la cause a besoin de l'effet comme l'effet même de la cause.

Mais si cela est vrai déjà de l'action qui s'exerce sur des forces brutes, par exemple de la fabrication industrielle ou de la manipulation chimique, à plus forte raison bien entendu de celle qui s'exerce sur d'autres individus humains, de celle où je ne cherche pas seulement un complément de moi-même, mais un complément semblable à moi-même, de celle où je cherche à susciter un autre moi. De tout ce que sont et donnent les autres, il arrive un jour que nous ne semblons plus faire aucun cas, si nous ne les avons pas eux-mêmes. Par delà l'œuvre il nous faut *la société*. L'union réelle et totale de sujets cependant distincts et libres, c'est à cette fin que répond la

vie sociale. Famille et patrie ont ainsi leur fondement dans l'intimité de la vie personnelle. Plus clairvoyant que les moralistes, l'amour-propre « devine que l'affection vraie qu'on sent pour un autre est plus rassasiante qu'un égoïsme trop pressé de jouir de lui-même » (p. 255). Et il n'est pas jusqu'à l'organisation politique et à la justice sociale, jusqu'au pouvoir et à la peine, qui, en assurant la vie commune, ne manifestent en même temps un vouloir tout personnel : par elles, la force collective est à la disposition de l'individu le plus infime ; par elles, « le plus humble citoyen porte en lui toute la dignité, toute la puissance, tout l'égoïsme multiple du corps social » (p. 273).

\* \* \*

Lorsque, par delà encore la famille et la patrie, l'action s'est rendue solidaire de l'humanité entière, a-t-elle acquis par là suffisance parfaite et équilibre définitif ? Non pas. Car, par delà encore l'humanité, l'action intéresse autre chose, ce grand *Tout*, ce système des choses où elle puise ses aliments et où elle prétend régner.

Mais en vain fondons-nous notre conduite sur une expérimentation de plus en plus large du réel et de la vie ; en vain prolongeons-nous, par des hypothèses métaphysiques, « le monde de la nature en un monde de la pensée qui en devient la raison et la loi » ; en vain cherchons-nous à dépasser ces hypothèses métaphysiques elle-mêmes par des postulats pratiques et à sonder ainsi les profondeurs inaccessibles à la pensée statique : ces formes diverses de la morale naturelle et humaine, réduites à elle-mêmes, sont toutes par quelque endroit décevantes et blessantes. Elles nous imposent un désintérêt qu'elles ne justifient pas, une attitude de détachement qu'elles ne raccordent pas à l'amour essentiel de l'agent pour l'agent. Elles n'arrivent pas à nous mettre en possession de cette réalité suprême sur laquelle elles anticipent. La plus savante métaphysique ne constitue pas le terme, mais un échelon de la série des fins.

En vain, par une suprême démarche et une suprême illusion, l'homme tente-t-il de réaliser au dehors cet infini qui lui échappe au dedans, de s'offrir, sous la forme d'un symbole ou d'une idole, son propre besoin

d'achèvement et de perfection, de se fabriquer un Dieu à sa façon pour y enfermer enfin de quoi devenir suffisant. Grossière ou raffinée, matérielle ou spirituelle, naïvement idolâtrique ou parée des grands mots de la science ou du sentiment, la superstition n'arrive pas à boucler l'ordre maintenant étalé des phénomènes naturels et humains. *Aliquid superest*. Dans tout ce que nous avons voulu et fait jusqu'ici, il y a plus, en quelque sorte, que nous n'avons pu réussir à vouloir et à faire.

\* \* \*

Impossible de ne point poser le problème de l'action. Impossible de trouver un refuge dans le néant. Impossible de se contenter de tout ce qu'embrasse l'ordre immense des phénomènes. Impossible de ne pas reconnaître l'insuffisance de l'ordre naturel, de ne point éprouver un besoin ultérieur, et impossible de trouver en soi et par soi de quoi contenter ce besoin. Impossible de s'arrêter, impossible de reculer, impossible d'avancer seul. Voici à quoi aboutit notre enquête. Qu'est-ce à dire ?

L'action humaine avorte, c'est un fait. Elle avorte dans la dépendance, la souffrance, l'impuissance et la mort. Et pourtant, par une sorte d'argumentation ontologique qui ne se fonde pas sur une dialectique des idées, mais développe simplement l'énergie réelle et actuelle de notre vouloir, elle se convainc que « qui pose le problème de l'être et de l'immortalité en a déjà en soi la solution » ; que ce n'est pas l'immortalité mais la mort qui a besoin d'être expliquée ; que « nous ne sommes pas dans le temps et dans l'espace, c'est l'espace et le temps qui sont en nous » (p. 334). Aussi, même contredite et vaincue, la volonté demeure indestructible. Là où l'on dit : insuffisance ou néant du phénomène, elle dit, elle : « nécessité et besoin d'autre chose, d'une chose au prix de laquelle le phénomène ne semble plus que néant » (p. 336).

« De ce conflit qui s'élève en toute conscience humaine jaillit forcément l'aveu de l'unique nécessaire ». Sans doute, cet aveu ne revêt pas toujours la forme explicite d'une affirmation de l'existence de *Dieu*. Mais la connaissance intellectuelle n'est pas la seule forme sous laquelle Dieu puisse révéler sa présence à la conscience. « Sans en connaître le nom et la nature, on peut de-

viner son approche et comme éprouver son contact, tout ainsi que dans le silence et la nuit l'on entend les pas, l'on touche la main d'un ami qu'on ne reconnaît pas encore » (p. 340). Aussi bien les diverses preuves de l'existence de Dieu — toutes valables en un sens et à leur place — ne font-elles d'une certaine manière que manifester et qu'aider l'expansion réelle de la volonté. Et peut-être seraient-elles plus nuisibles qu'utiles si, en favorisant en nous l'illusion d'une connaissance intellectuelle suffisante, elles devaient terminer l'effort généreux de la volonté. « Ce n'est point toujours parce qu'on donne de l'être une formule plus exacte qu'on le possédera mieux en soi ! Et peut-être vaut-il mieux, peut-être faut-il le poursuivre sans prétendre l'avoir trouvé, pour ne point cesser de l'atteindre en cessant de le chercher » (p. 340). « Dès qu'on estime connaître assez Dieu, on ne le connaît plus » (p. 352).

Du conflit qui travaille toute conscience humaine, l'idée de Dieu a surgi. A son tour, cette idée résout le conflit en une alternative. « L'homme, par lui seul, ne peut être ce qu'il est déjà malgré lui, ce qu'il prétend devenir volontairement. Oui ou non, voudra-t-il vivre, jusqu'à en mourir, si l'on peut ainsi parler, en consentant à être supplanté par Dieu ? Ou bien prétendra-t-il se suffire sans lui, profiter de sa présence nécessaire sans la rendre volontaire, lui emprunter la force de se passer de lui, et vouloir infiniment sans vouloir l'infini ? » (p. 354-355). « S'aimer jusqu'au mépris de Dieu, aimer Dieu jusqu'au mépris de soi... Être dieu sans Dieu et contre Dieu, être dieu par Dieu et avec Dieu » (p. 355-356) : voilà le dilemme.

Effrayé de l'honneur d'une vocation trop haute pour n'être pas onéreuse, l'homme voudrait pouvoir restreindre la portée de son action. Impossible ! Quoi qu'on fasse, cette action porte au delà du fini et au delà du temps. Lorsque, pour éviter un sacrifice ou me procurer un plaisir, je préfère un bien moindre à un meilleur, j'ai à répondre en lui de tout ce que j'ai refusé de connaître, négligé d'expérimenter. Dans ce bien, j'ai repoussé le bien. Lorsque je me donne à un plaisir misérablement court, je garde dans ce don une aspiration éternelle, car, de cette volupté passagère, je souhaite jouir sans fin. Ainsi « l'acte délibéré et voulu naturalise l'absolu dans le relatif même ». C'est pour cela qu'il en fait une réalité indestructible. C'est pour cela que ses consé-

quences ne remplissent pas seulement la durée, mais vont par delà, sans fin. C'est pour cela que la libre option engage à jamais. C'est pour cela qu'on se perd. Même détrompée, même éclairée sur son obscur état, la volonté ne pourra plus changer. « Grandeur redoutable de l'homme ! Il veut que Dieu ne soit plus pour lui ; et Dieu n'est plus pour lui. Mais, gardant toujours en son fond la volonté créatrice, il y adhère si fermement qu'elle devient toute sienne, Son être reste sans l'Être. Et quand Dieu ratifie cette volonté solitaire, c'est le dam » (p. 371). « Qui a voulu le néant l'aura, et le saura » (p. 372).

Etre sans l'Être, on voit où mène cette prétention : à se perdre, au sens le plus fort du mot, à se perdre sans échapper à soi-même. Etre par l'Être et avec l'Être, rendre à la cause première, dans l'action voulue, la place qu'elle a originairement dans l'action volontaire, ce sera au contraire le salut. Mais comment y parvenir ? Comment installer l'Être dans notre humaine vie et dans notre humaine nature ?

La première condition en est l'esprit de soumission et de détachement. « Il n'y a de bien véritable que là où nous substituons à tous les attraits, à tous les intérêts, à toutes les préférences naturelles de la volonté une loi, un ordre, une absolue autorité, là où nous mettons dans notre acte une initiative autre que la nôtre. *Unus est bonus Deus*. Le devoir n'est le devoir que dans la mesure où, d'intention, l'on y obéit à un commandement divin » (p. 377). Au reste, l'amour généreux ne se borne pas à accepter la douleur comme un moyen de formation, un instrument de perfectionnement et de progrès. Il l'aime pour elle-même, comme l'empreinte en nous d'un autre que nous. On n'acquiert pas l'infini comme une chose ; on lui donne accès en soi par la mortification. « Si nul n'aime Dieu sans souffrir, nul ne voit Dieu sans mourir. Rien ne touche à lui qui ne soit ressuscité » (p. 384).

Mais ce serait une suprême erreur, aussi périlleuse que n'importe laquelle, de considérer que l'action humaine, par cette bonne volonté, par ce détachement, devient de soi valable et salutaire, comme si Dieu n'était que matière inerte, docile à notre gré. Mais non, souverain maître toujours de son don et de son action, c'est gratuitement, librement, surnaturellement, qu'il apporte à la vie humaine cet achèvement à la fois nécessaire et impossible à l'homme. *Surnaturel...* révélation... voilà les grands mots lâchés. Certes M. Blondel n'ignore

point quelles susceptibilités, quelles protestations ils sont de nature à soulever. Le seul nom du surnaturel n'est-il pas le scandale de la raison ? L'idée de révélation n'est-elle pas incompatible avec toute spéculation philosophique ? Mais, loin de l'arrêter, cette opposition, dont il a le sentiment particulièrement aigu, fait rebondir une dernière fois le mouvement de sa dialectique, fondée, non sur une analyse de concepts, mais sur le mouvement réel de la pensée, du vouloir et de l'agir.

Sans doute, « s'il fallait considérer que la révélation elle-même vient tout entière du dehors comme d'une donnée purement empirique, la seule notion d'un dogme ou d'un précepte révélé serait totalement inintelligible », car « la souveraine originalité de la vie intérieure n'admet que ce qu'elle a digéré en quelque façon et vivifié » (p. 395). Mais, si éclatants qu'on les suppose, les signes extérieurs de la révélation restent pour nous à double entente, subjuguant et enrichissant les uns, endurcissant et aveuglant les autres, suivant la disposition des volontés : les miracles, par exemple, même les plus objectivement constatables et les mieux adaptés à l'intelligence de tous les esprits, supposent et des grâces internes, et des dispositions personnelles analogues à celles qui permettent de « reconnaître l'action divine dans les événements et dans les actes les plus habituels » (p. 396-397). Et l'enseignement révélé ne se fait comprendre, ne se fait écouter que là où il trouve un dessein d'accepter la vérité désirée et un sens déjà préparé à juger de sa divinité. Besoin d'un médiateur, besoin d'un intercesseur et d'un coopérateur, besoin d'un sauveur : c'est par la comparaison de la doctrine avec ces exigences fondamentales que peut se faire le discernement de sa vérité.

Mais, dira-t-on avec grande raison, il ne s'agit pas seulement de se convaincre intellectuellement de l'excellence d'une doctrine. Il s'agit de faire vivre en nous une vie autre, une vie incomparablement plus haute que la nôtre. Est-ce possible ? Comment concevoir que cet indispensable et inaccessible secours demeure surnaturel en devenant nôtre, ou soit nôtre sans cesser d'être surnaturel ? A ces difficultés, il y a une solution, mais une seule : l'action — l'action seul réceptacle capable de contenir le don divin, l'action péage et passage de la foi. « Ce qu'on ne peut voir clairement, on peut le faire plei-

nement. » Il arrive un moment où l'esprit le plus convaincu de la crédibilité établie a besoin, pour croire comme il est indispensable au salut, de faire un acte, un acte de foi (1). Car c'est dans un tel acte, et par lui que s'introduit le surnaturel, mystérieusement, mais effectivement, non plus en idée seulement, mais comme une présence réelle et vivifiante, alors même qu'elle demeure insaisissable à la conscience distincte. Loin de pouvoir être considérée comme indifférente ou même nuisible à la foi, c'est la pratique littérale qui, soulevant peu à peu la pesanteur de nos membres, lui soumet et lui associe nos plus intimes puissances. C'est elle aussi qui fait monter peu à peu à la lumière de la réflexion les vérités enveloppées dont elle s'est nourrie. C'est elle enfin qui consomme la communion de l'homme et de Dieu. Plus merveilleuse encore que la greffe végétale, qui donne la fécondité au sauvageon sans le renouveler jusqu'en ses racines, l'opération sacramentelle ressuscite en nous à la fois la vie humaine et la vie divine. Suprême triomphe de notre volonté, notre soumission nous a permis d'acquérir Dieu.

\* \* \*

Parvenus à ce faite, ayant épuisé, de notre point de vue, l'étude des conditions et des exigences de l'action, ayant successivement montré dans le milieu organique et matériel, puis dans la vie sociale, puis dans l'idéal, puis dans le divin, autant d'éléments constitutifs de la réalité que nous devons être, que nous voulons être et que nous sommes inévitablement, il peut sembler que nous ayons fini notre tâche, et, de fait, c'est là que se terminait tout d'abord l'*Action* (réserve faite des conclusions qui commencent à la page 467 de la seconde édition) et c'est après coup, après la soutenance, qu'est intervenu le long et parfois pénible chapitre sur « le lien de la connaissance et de l'action dans l'être ».

Dans quel but ? pour quelles raisons ? Nous aurons à nous en expliquer ailleurs. Et nous ne pouvons interrompre ici un résumé tout objectif par une discussion qui soulèverait finalement les plus sérieuses difficultés

(1) Comme celui que le P. de Ravignan demandait aux anxieux sur le seuil : « Vous n'avez plus qu'à vous agenouiller et à vous confesser ».

auxquelles puisse se heurter le lecteur ou disciple de M. Blondel.

Le fait, en tout cas, est là : « Jusqu'ici, déclare M. Blondel, il ne s'est agi que de moyens subordonnés à l'action, sans qu'il ait été question d'ériger en vérités réelles ces conditions pratiques » (p. 425). « Même quand... il a fallu rencontrer l'idée de Dieu, on n'a dû la considérer que sous un aspect tout pratique... Il ne s'est nullement agi d'en conclure l'être de Dieu » (p. 426). Est-il possible maintenant de fonder en raison ces nécessités de fait, de faire reconnaître à l'entendement la valeur absolue de ces besoins de la volonté, d'ériger en système d'existences objectives ce qui n'a été considéré jusqu'ici que comme exigences subjectives ? Y a-t-il de l'être dans ces phénomènes ? Et d'abord quelle est l'origine, quel est le sens, quelle est la portée de l'existence objective ? Toutes ces questions restent à résoudre.

Des pages complexes et tourmentées (1) qui leur sont consacrées, et dont il serait laborieux et peut-être inutile de suivre le détail, retenons du moins les indications suivantes :

1<sup>o</sup> « Il y a une affirmation de l'être antérieure et intérieure à toute tentative de négation même complète » (p. 431). Quoi qu'on pense et qu'on veuille, par le fait même qu'on pense et qu'on veut, et par l'effort même qu'on fait pour le ruiner et s'y soustraire, on pose et on ratifie l'ordre universel du déterminisme. « Nous sommes incurablement, les choses sont incurablement pour nous » (p. 431-432).

2<sup>o</sup> Les choses ne sont pour nous que dans la mesure où nous voulons qu'elles soient. Lorsque, égoïstement, nous refusons de reconnaître et de ratifier les apparentes nécessités qui pèsent sur nous et nous subordonnent à

(1) Il semble que M. Blondel, encore incomplètement maître de sa terminologie et de ses solutions, s'y débatte entre ces deux désirs : limiter la valeur réaliste de la pensée représentative et donner au contraire à la pensée concrète une portée ontologique aussi grande que possible. Pour tirer tout cela au clair, il fallait en venir à une idée précise de cette « connaissance réelle » qui, selon M. Blondel : 1<sup>o</sup> constitue, en fait de connaissance, la vraie valeur—or, la « connaissance notionnelle » n'étant encore qu'une monnaie fiduciaire ; 2<sup>o</sup> toutefois, ne nous livre pas encore la réalité entière (voir notamment *le Problème de la Mystique, in fine*) ; 3<sup>o</sup> loin d'exclure le concours de la pensée notionnelle, l'appelle au contraire, de sorte que seule l'intime union de ces pensées pourtant hétérogènes constitue la véritable pensée concrète.

d'autres êtres, nous n'en supprimons pas bien entendu l'existence, ou même la représentation, comme si la vérité dépendait de nous, alors qu'il s'agit au contraire de dépendre d'elle. Mais nous nous en rendons impossible la possession effective, la pénétration intime. Ainsi « connaître Dieu réellement, c'est porter en soi son esprit, sa volonté, son amour... La pureté du détachement intérieur est l'organe de la vision parfaite » (p. 442-442<sup>2</sup>). Et de même « l'intelligence profonde des sentiments d'autrui a toujours pour cause et pour effet un lien d'affection... Dans la mesure où les choses sont, elles agissent, elles nous font pârir. Agréer cette passion, la recevoir activement, c'est être en nous ce qu'elles sont en elles ; s'exclure de soi par l'abnégation, c'est donc engendrer la vie universelle en soi » (p. 443). « L'amour et la science des hommes, c'est tout un » (p. 446).

3<sup>o</sup> La réalité des choses consiste, non pas dans un « en soi » ou « au dessous » caché derrière elles, non pas non plus dans un quelconque des aspects isolés qu'elles peuvent revêtir pour les sens ou l'entendement, mais dans l'ensemble même de ces aspects et de leurs relations. Contre le criticisme et toutes les doctrines qui cherchent aux phénomènes un arrière-fond distinct d'eux, il faut oser dire que le phénomène est le véritable noumène, la connaissance le véritable être. « Ce que l'idéalisme subjectif présente comme la véritable expression de l'existence, il faut en faire la matière d'un véritable réalisme objectif » (p. 454). « Aussitôt qu'on presse la perception immédiate, il en sort autre chose qu'elle : ce que la science en extrait n'est plus, jamais plus, ce que le sens en perçoit » (p. 449). Mais il en est de même de chaque terme de la série des choses. « Ni l'étendue ou la durée, ni le symbolisme scientifique, ni la vie individuelle, ni l'organisme social, ni l'ordre moral, ni les constructions métaphysiques ne comportent d'êtres érigés spontanément en réalités subsistantes... La réalité n'est donc pas dans l'un de ces termes plus que dans les autres, ni dans l'un sans les autres : elle réside dans la multiplicité des relations réciproques qui les solidarisent tous ; elle est ce complexus même » (p. 452-453).

4<sup>o</sup> Le singulier, le sensible étant ainsi sauvegardés et consolidés, l'individualité ne risque plus d'être absorbée dans l'Immensité du Tout et l'on commence à comprendre comment l'on peut être à la fois en soi et par autrui. Aussi bien faut-il se garder de mettre toute

l'activité d'un côté, toute la passivité de l'autre. L'univers est plus que ma représentation, la chose plus que la perception qu'en a le sujet. Et le percevant est d'une certaine manière par le perçu. Passion et action sont deux aspects inséparables, et également réels, de toute réalité finie. « Etre objectif, c'est donc être produit et subi par sujet » (p. 456).

5<sup>o</sup> C'est la vérification pratique des nécessités subjectives immanentes à toute pensée et toute action qui constitue la véritable solution du problème ontologique et justifie la « subsistance extérieure de la vérité intérieure à l'homme ». C'est elle seule qui boucle le déterminisme des relations universelles. « On ne résout pas le problème de la vie sans vivre ; et jamais dire ou prouver ne pourra dispenser de faire et d'être » (p. 463).

\* \* \*

« Le besoin de l'homme, c'est de s'égaler soi-même, en sorte que rien de ce qu'il est ne demeure étranger ou contraire à son vouloir, et rien de ce qu'il veut ne demeure inaccessible ou refusé à son être. Agir, c'est chercher cet accord du connaître, du vouloir et de l'être, et contribuer à le produire ou à le compromettre » (p. 467). La conclusion du livre est consacrée à souligner quelques-unes des conséquences de cette thèse fondamentale. Elles sont relatives :

1<sup>o</sup> A la notion d'une logique de l'action. — A travers les déviations toujours temporaires de l'action règne un déterminisme inviolable qui, dans l'erreur même, fait resplendir la vérité et ne permet pas d'échapper à ses conséquences. L'étude de ce déterminisme peut et doit constituer, selon M. Blondel, une logique nouvelle. Logique de l'action, vraie logique générale, où toutes les autres disciplines scientifiques trouveraient leur fondement et leur accord. Logique dont le caractère propre serait de comprendre et d'admettre en un sens cela même qu'elle condamnerait et éliminerait, et qui pourtant donnerait un relief particulier à la loi de contradiction, nulle part plus sensible que dans l'option forcée qu'impose à la volonté l'inévitable idée d'être.

2<sup>o</sup> Aux rapports de la science de la pratique et de la pratique. — A côté et au-dessus de cette *science de la pratique* que l'on a essayé ici de constituer, il y a une

*science pratique* fondée sur la pratique elle-même, expérimentation rigoureuse et vraiment démonstrative à laquelle aucune justification théorique ne peut suppléer. « L'être n'est jamais dans l'idée séparée de l'action.... [L'action] contient la présence réelle de ce que, sans elle, la connaissance peut seulement représenter, mais de ce qui, avec elle et par elle, est vivante réalité » (p. 478).

3<sup>o</sup> Aux rapports enfin de la science, de la métaphysique et de la morale. — Etudier l'ordre des phénomènes en écartant toute préoccupation prématûrément ontologique : c'est la tâche de la science proprement dite. Montrer la vérité absolue de cette connaissance nécessaire : c'est la tâche de la métaphysique. Tracer l'itinéraire qui conduit de la primitive aspiration et de la connaissance nécessaire à la possession volontaire de l'être : c'est la tâche de la morale.

L'une et l'autre doivent aboutir à poser la question suprême qui fait l'unité du problème philosophique : ~~■~~ Oui ou non, voudrons-nous rester notre maître ou nous livrerons-nous à l'ordre divin toujours plus ou moins obscurément révélé à la conscience ? Oui ou non, consentirons-nous à rapporter notre être à son principe et à sa fin véritables ? Oui ou non, accepterons-nous de dire, en face de ce terme surnaturel de la destinée humaine, ce mot qui dépasse la compétence de la science et de la philosophie, mais dont la certitude peut surgir de l'intimité de l'action personnelle : — C'est ?

---

## II

# LES SOURCES ET LES PRÉCURSEURS



## LES SOURCES ET LES PRÉCURSEURS

Telle est l'*Action*. Ainsi va son flot généreux, roulant les trésors confondus, mais toujours ordonnés, de l'expérience morale, de l'intuition mystique et de la réflexion critique, réconciliant la traditionnelle sagesse et la plus neuve spéculation. Telle est cette œuvre, comparable aux *Confessions* de Saint Augustin et aux *Pensées* de Pascal ; comme elles régalaient aux connaisseurs par la finesse et la précision de ses analyses, réconfort aux âmes de bonne volonté par la chaleur et la fécondité de ses leçons.

D'où venait-elle ? De qui était-elle née ?

\* \* \*

D'abord, incontestablement, de certains besoins, de certaines préoccupations du milieu.

Nous sommes à la fin de ce xix<sup>e</sup> siècle qui a poussé si loin l'investigation scientifique et l'expérience de la liberté. Nos moyens d'action ne sont multipliés sur un monde dilaté, la personnalité humaine a affirmé, en tous domaines, sa dignité, son autonomie de « fin en soi », et, dans l'ordre politique notamment, sa prétention de subir seulement la loi qu'elle aurait faite sienne. Ambitions légitimes, en principe, mais qu'une tenace fatalité — enchevêtrément de malentendus fonciers et de passions exaspérées — avait tournées surtout en instruments de négation et de destruction. Parce qu'il y a en effet des « droits de l'homme », droits de la conscience et de la pensée dans l'homme, droits de la vérité dans la conscience et la pensée qui y tendent ; parce qu'il n'est de vérité utile et féconde pour nous qui n'ait été repensée et revivifiée par nous, et que la critique se trouve être par là instrument de progrès intellectuel et moral, — la prétention a été émise et encouragée de s'enfermer

en soi pour ne relever plus sûrement que de soi, et on a vu le libéralisme dégénérer en une orgueilleuse exaltation de l'individu jusqu'en ses caprices et ses égoïsmes. Parce que, poursuivant la réduction du multiple au simple, la science tend naturellement à rapprocher la pensée de la vie, la vie de la matière, la matière des pures relations mathématiques et logiques — on a fait de ce procédé d'intellectualisation des phénomènes une loi métaphysique de l'être, on a convenu qu'il n'y avait rien de plus dans l'homme que dans l'animal, rien de plus dans l'animal que dans la pierre, rien de plus dans la pierre que dans un système de relations abstraites, tout s'expliquant par les transformations successives d'un principe aussi simple, c'est-à-dire aussi pauvre que possible. D'un côté comme de l'autre, le naturalisme triomphait. Toute autorité mise en question ; la vérité ramenée à une création contingente de l'individu et la spéculation à un jeu sans importance : l'instinct glorifié, épanoui, sous la double consécration de l'opinion et des lois ; l'égoïsme débridé dans les lâches résignations du *laissez-faire* ou les brutalités du *struggle for life* ; en même temps, par un processus inverse, mais nullement contradictoire, l'homme dépossédé de son antique situation dans l'univers : la spontanéité, la qualité, la finalité, la contingence et la liberté considérées comme des apparences subjectives, illusions d'une psychologie simpliste et d'une métaphysique préconçue ; la vie dépouillée de toute signification morale comme de toute solidité intrinsèque ; la faculté de connaître, la puissance d'aimer, la volonté d'agir découragées, paralysées, taries en nous : un pessimisme radical, un nihilisme théorique et pratique : tels devaient être, tels furent, pour beaucoup d'âmes, les fruits de ce naturalisme trop conséquent. Et le moment où nous sommes est celui où le sentiment de cette grande misère des âmes se fait le plus lucide, le plus poignant, le plus douloureux.

Mais c'est le moment aussi où, de l'excès même du mal désormais senti, la volonté et par suite la possibilité de la guérison commencent à surgir (1). Le règne

(1) Sur l'histoire, pas encore écrite, mais maintes fois esquissée, de cette « renaissance idéaliste », voir notamment : G. Fonsegrive : *De Taine à Pégy* (Bloud et Gay, éd.), J. Nanteuil : *De la foi désirée à la foi retrouvée* (Cahiers de la Nouvelle Journée. II. Le Témoignage d'une génération) et P. Archambault : *L'état des esprits et des problèmes à la fin du xixe siècle* (Nouvelle Journée d'avril et de mai 1920).

de Taine touche à sa fin, celui du moins de son scientisme étroit, et contre Renan se prépare cette réaction décidée, volontiers méprisante, qui sera une des caractéristiques de l'âge suivant. Et des maîtres très différents prennent possession de l'autorité et de l'influence. Maine de Biran sort de l'oubli, avec son primat du « je veux », son admirable psychologie de l'effort, son sentiment pénétrant de la vie religieuse et mystique. Ravaïsson oriente les intelligences vers un « réalisme spiritueliste » où l'esprit est appelé à prendre conscience en lui-même d'une existence dont toute autre dépend et qui n'est autre que son action. A Renouvier, si incomplet, si dur, si païen à certains égards, on sait gré de ses luttes heureuses contre les grandes cosmogonies naturalistes où s'enfouissaient l'âme et la liberté. Secrétan réhabilite la croyance, pose « la suprématie de l'idée morale », et nous demande de ne plus séparer « le problème de la vérité du problème de la conduite ». Lachelier, après avoir subordonné le mécanisme à la finalité, nous prépare à « subordonner cette finalité elle-même à un principe supérieur et à franchir par un acte de foi morale les bornes de la pensée en même temps que celles de la nature ». Boutroux nous affranchit définitivement du scientisme et fait rentrer dans le champ de la spéculation philosophique tout ce qu'il en avait indûment exclu. M. Bergson prélude, par l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, à une œuvre qui sera pour un grand nombre la voie du salut. Ainsi la triple suprématie est rétablie, de l'activité spirituelle sur ses conditions matérielles, de l'activité volontaire sur ses déterminations intérieures ou extérieures, de l'activité créatrice sur les causes secondes qu'elle admet à sa coopération. L'âme, la liberté et Dieu ont retrouvé leur caractère de réalités autonomes, de causes effectives, d'actes parfaits.

Aussi, quel renversement déjà des perspectives morales et religieuses ! C'est dans le pessimisme que P. Bourget voyait, en 1883 (1), la caractéristique commune des maîtres préférés de sa génération. Trente ans plus tard, dans un livre qui ne saurait, ni pour le fond, ni pour la forme, être égalé aux *Essais de psychologie contemporaine*, mais qui le rappelle par son caractère de bilan spirituel, c'est l'inquiétude morale et religieuse que M. Victor Giraud signale comme le trait dominant

(1) *Essais de psychologie contemporaine*. 2 vol. Paris, 1883.

des *Maitres de l'Heure*. Et l'impression sera plus nette encore si, au lieu de se limiter à cet aréopage d'académiciens ou d'académisables que M. Victor Giraud considère trop exclusivement, l'attention se porte sur des milieux plus vastes et plus mobiles. Ce fut un soulèvement d'âme de toute la jeunesse vivante et pensante du pays, ce qu'on a appelé plus ou moins heureusement le « mouvement néo-chrétien ». Et lorsque, trop divers et trop ombrageux pour s'accorder sur la formule d'un *Credo* ou se plier à la lettre d'une foi positive, les jeunes prophètes du *Devoir présent* (1) demandèrent à leurs camarades de ne rien refuser du moins aux disciplines de l'action et du cœur, unanimes furent l'attention et le respect...

Mis immédiatement en possession d'un dessein plus large, d'une foi plus pleine, d'une philosophie plus précise que les leurs, M. Blondel ne doit, à aucun degré, être confondu avec ces « hommes de désir » dont beaucoup en restèrent là. Et il doit être bien entendu que, pour en avoir été les antécédents, au sens empiriste et étroit du mot, pour en avoir facilité l'intelligence et l'assimilation, les doctrines et les faits que nous venons de rappeler ne peuvent être considérés comme des causes immédiatement déterminantes de la philosophie de l'action. Parmi les artisans de cette « renaissance idéaliste » que l'œuvre de M. Blondel nous semble courronner en la redressant, nous avons cité, par exemple, Bergson et Renouvier. Or il avait écrit et publié l'*Action* avant de connaître l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (2) et il déclare volontiers, quant à lui, ne pas croire « à la collaboration utile de Renouvier, pour aucune des idées qui nous sont chères », n'ayant jamais cons-

(1) Paul Desjardins. *Le devoir présent*. Paris, 1883.

(2) Nous aurons à revenir sur les rapports du Bergsonisme et de la philosophie de l'action. Notons dès maintenant ces déclarations : « Après 1893, j'ai eu un vif plaisir à goûter la merveilleuse imagerie du philosophe-poète de l'élan vital : il me faisait songer à la floraison printanière de la pensée ionienne, à une seconde *novitas florida mundi*, à un nouveau réveil d'une sève soulevant le poids des vingt-cinq siècles de science dont les sédiments risquaient d'étouffer l'esprit. Toutefois, si la part critique est souvent belle et féconde (quoique sans doute autrement que je ne le souhaiterais), toute la part positive se déroule en un plan qui me semble finalement intenable... Si le Bergsonisme est un *futurisme*, je professe un *éternisme* ; mais si la durée ne contient pas l'éternité, l'éternité assume en elle, explique seule, unifie toute la réalité concrète et singulière de ce qui semble passer. *Fugit tempus ; manent opera* » (*Nouv. litt. du 12 novembre 1927*).

taté « chez ceux qui se sont inspirés de lui qu'un esprit d'exclusion, de sécheresse logique et de moralisme » (1).

Mais ce serait une erreur aussi, et totale, de voir dans l'*Action* le produit de je ne sais quelle génération spontanée ou résurrection inattendue, que rien ne relierait à la réalité contemporaine. Lorsqu'il dénonce le mensonge du dilettantisme en des pages truffées de citations de Barrès et de Renan ; lorsqu'il montre, au même moment que beaucoup d'autres, le relativisme foncier de la pure connaissance rationnelle et, notamment, de la connaissance scientifique ; lorsqu'au contraire il souligne de tant de manières le réalisme, l'objectivisme de l'action ; lorsqu'il plaide pour la réconciliation, la synthèse de la pensée et de la vie ; lorsqu'il clame le « prix » de la vie et le « sens » profond dont la charge la destinée d'un être inévitablement religieux, — et en bien d'autres circonstances encore — M. Blondel fait écho à mille voix, qu'il serait facile de nommer et de dater.

...Il est vrai que par ailleurs il ajoute infiniment à leur incertain message, et c'est ce qu'il faut considérer maintenant (2).

(1) Lettre inédite du 16 août 1917. Cf. *Nouvelle Journée* du 1<sup>er</sup> avril 1920, p. 334, note.

(2) Les répugnances manifestes et manifestées de M. Blondel (Voir la préface au livre de M<sup>me</sup> Olga ARCUNO, *La Filosofia delle Azione e il Fragmatismo*, Vellechi ed, Florence 1924 : il nous a bien fallu nous y reconnaître) pour le procédé d'exposition ascendante, analytico-synthétique, auquel nous avons cru pouvoir recourir dans ce chapitre ne nous ont pas décidé à y renoncer : on a bien voulu nous confirmer qu'il avait sa valeur initiatrice et pédagogique pour les esprits qui, avant de parvenir au centre où la philosophie de l'action nous demande de nous placer, ont à fournir un certain nombre d'étapes intermédiaires.

Mais elles nous font une obligation stricte de bien préciser ce qui suit :

1<sup>o</sup> Prétendre construire une philosophie, fût-ce de l'action, à partir d'éléments rationnels, dialectiquement triés et combinés, ce serait en toute hypothèse maintenir la pensée dans le domaine du discursif. Or, aux yeux de M. Blondel, il s'agit au contraire de raviver le sens d'une réalité spirituelle contenant et dépassant toutes les formes idéologiques auxquelles les philosophes (et ceux-là même dont nous avons rappelé l'œuvre) se bornent le plus souvent.

2<sup>o</sup> En fait, l'effort de M. Blondel n'a pas consisté à recueillir, de droite et de gauche, pour les purifier, les compléter et les organiser, les vérités partielles et les données diversement consistantes que pouvait lui offrir la spéculation de son temps. Semblable au cardinal Deschamps dans la «démonstration catholique de la vérité chrétienne» (et il paraît se plaire à ce rapprochement), il envisage le *totum, l'integrum*, avec les procédés de l'initiatrice et plénière sagesse. Le *plein*

\* \* \*

En fait, il est remarquable que, parmi les hérauts et les artisans de ce « revival » moral et religieux, bien peu purent persévérer dans l'attitude expectante où ils s'étaient complus d'abord. Pendant que certains se laissaient reprendre aux aigres débats et aux artificielles passions de la politique, d'autres allaient demander à la foi religieuse positive les seules déterminations qui ne soient pas des limitations : nous sommes à la veille des sensationnelles conversions qui allaient marquer la fin du siècle. Et, parmi ceux qui ne s'écartent pas de la voie moyenne du « devoir » tout court, beaucoup avouent la trouver ambiguë et peu sûre.

C'est que l'homme a besoin d'unité. Il ne se sent dans la vérité, dans l'ordre, que si ses convictions, ses sentiments et ses actes, accordés entre eux, composent un système cohérent et convergent. Ce qui spécifie, au contraire, et condamne la pensée des « néo-chrétiens » c'est son caractère fragmentaire et sporadique. Croyants d'une doctrine qu'ils n'arrivent pas à formuler, pratiquants d'un devoir dont ils ne savent le fondement, ils acceptent l'antinomie comme loi de toutes leurs affirmations. Ils ont horreur du subjectivisme, de l'individualisme, mais ne peuvent s'en défaire. Ils font appel

apparent des doctrines, même les moins fermées, aux vérités qu'il a à cœur d'établir lui est moins sensible et instructif que le *vide* qui subsiste en elles : « car, pour définir et prouver la solution seule satisfaisante, toutes sont déficientes dans la mesure même où elles ne cherchent pas les conditions d'une solution vraiment salutaire ».

3<sup>e</sup> M. Blondel ne s'est pas servi, n'est pas parti d'une philosophie antérieurement définie pour parvenir à la foi religieuse. Le christianisme a constitué au contraire, non le postulat (puisque en un sens toute sa dialectique, ainsi que l'annonçaient les premières pages de l'*Action*, consiste à se débattre contre cette hypothèse onéreuse), mais l'idée directrice et organisatrice de son effort philosophique. « Si le christianisme était ce qu'il prétend être, et si l'on se rendait compte à fond de la conception qu'il nous donne de l'homme... quelle devrait être l'attitude philosophique qui correspondrait exactement à ces exigences ? Comment viendrait-on, par la libre investigation, à la rencontre de ces exigences ? Est-ce qu'en fait cette convenance se vérifie ? » C'est ainsi que le problème s'est trouvé posé pour lui. « Je ne reçois, je ne batis pas d'abord une philosophie, sauf à voir ensuite comment je m'y installerai ou comment j'y imposerai la solution chrétienne. Mais, vivant en chrétien, je cherche comment je dois penser en philosophe. »

Voir encore sur ces divers points : *Une heure avec Maurice Blondel*, *Nouvelles littéraires* du 12 novembre 1927.

à l'effort, mais avec des raffinements d'analyse et une complaisance de cœur qui font de cette action sans but défini la matière d'un nouveau dilettantisme. Ils croient à l'âme, à Dieu, à l'au-delà, mais avec des brusqueries qui dénoncent le coup d'état d'une volonté raide encore de défiance, ou des désinvoltures qui n'obéissent que trop au fâcheux conseil de « flirter » avec le divin. Ils reconnaissent en l'Église la plus grande école de vertu, mais lui refusent obéissance.

Et loin d'être imputable à la seule maladresse dialectique de littérateurs plus habiles, peut-être, à illustrer qu'à organiser des idées, ce goût maladif de l'antonomie, — tantôt extérieurement masquée par la juxtaposition pure et simple d'une thèse et d'une antithèse sans lien intime, tantôt arbitrairement supprimée par la négation de l'une ou de l'autre, jamais effectivement résolue — se retrouve au XIX<sup>e</sup> siècle chez les représentants les plus éminents du spiritualisme français. Parmi les maîtres que nous avons cités, plus d'un se laissa tenter par cette tâche de conciliation et de synthèse qu'appelle un long effort critique : aucun d'eux n'a pu la mener à bout. Spéculation et action, pensée et sentiment, entendement et volonté, expérience et raisonnement, science et métaphysique, progrès et tradition, raison théorique et raison pratique, critique et foi, nature et surnaturel : aucun n'a réussi à intégrer ces éléments, tous essentiels, d'une philosophie égale à notre destinée.

S'agit-il du surnaturel par exemple ? Les uns lui opposent le même brutal *non possumus* que le naturalisme et pour les mêmes raisons : impossibilité de concevoir, de vérifier en tout cas une réalité affranchie des conditions de l'existence sensible ; droit de la personne à ne chercher qu'en soi sa propre loi. D'autres s'appliquent, à la suite de Kant, à enfermer « dans les limites de la raison » une religion dépouillée d'avance de toute vertu propre. Quelques-uns, en faisant personnellement place à la foi religieuse dans leur vie intime, l'excluent, par crainte de profanation ou scrupule de libéralisme, de leur enseignement. La plupart la dédaignent comme une hypothèse invérifiable, un équivalent empirique de la sagesse plus haute et de la science plus sûre qu'ils demandent à la philosophie. Réserve faite du seul cas de Maine de Biran — qui ne devait exercer d'influence à cet égard que bien plus tard, —

la philosophie française n'envisage l'hypothèse du sur-naturel que pour l'éliminer ou l'esquiver.

Et le préjugé à cet égard est si fort, l'entraînement si général, que des croyants, des théologiens même semblent s'y résigner. Ils dénoncent comme des hérésies la philosophie séparée, la critique indépendante, la religion naturelle : et pourtant ils enseignent des morales, des métaphysiques où rien n'impose, où rien n'annonce la nécessité, pour le philosophe, de considérer dans la nature et l'homme autre chose que la nature et l'homme. Gagnés à leur tour par les phobies qu'ils avaient mission et moyen de guérir, aucun souci ne leur paraît plus pressant que d'empêcher des contacts redoutés. Cette société où continue secrètement de s'aligner la vie même de ceux qui s'en excluent ; cette doctrine seule capable d'accorder et d'achever les vérités partielles dont on souffre de ne pouvoir se contenter ; ce fait psychologique irréductible qui, dans la vie la plus étroite et l'intelligence la moins attentive, manifeste une inévitable transcendance, croyants et incroyants s'accordent ainsi à en détourner l'intrépidité de la raison critique, créant, entretenant le double danger d'une spéculation dépourvue de signification concrète et d'une pratique privée de lumière, — d'une pensée sans vie et d'une vie sans pensée.

Qui donc saura dominer et résoudre cette situation ? Qui donc, assez courageux pour montrer dans le catholicisme la seule vérité totale et suffisante, sera en même temps assez heureux pour la faire comprendre et accepter comme la confirmation et non l'abolition des ordres inférieurs et des tendances subordonnées ? Ainsi pensaient alors beaucoup d'hommes de clairvoyance et de foi. Ainsi pensait, dès l'École Normale supérieure, où nous le trouvons élève de 1881 à 1884, dès le lycée de Dijon peut-être, où il fit ses études de 1870 à 1879, le jeune Maurice Blondel, et nous tenons là certainement une des origines les plus profondes de sa pensée.

N'imaginons, à aucun moment, un individualiste désireux de mettre au moindre prix les solidarités nécessaires, un idéaliste appliqué à sublimer ou à éliminer le concret, un romantique porté à dissoudre en de vagues intuitions toute discipline d'action et de volonté... C'est tout autre, nous le verrons, qu'il apparut en 1894 à ses juges de la Sorbonne, à ses collègues et à ses chefs de

l'Université. C'est tout autre que le montre, dans sa thèse même, l'intransigeance de certaines pages sur la souffrance, le dam, la pratique sacramentelle, dont seule une foi héroïque peut n'être jamais déconcertée. C'est tout autre qu'il fut en réalité.

Élevé chrétientement dans une famille chrétienne, docilement puis librement soumis aux salutaires rigueurs de la pratique littérale, il savait quelle plénitude de force et de lumière y est incluse : de cette plénitude il voulait assurer à ses contemporains l'entier bénéfice. « Dès le début, nous dit-il (1), j'ai conçu ma thèse comme une lutte contre toutes les formes du dilettantisme, du criticisme, de l'évolutionnisme immanentiste ; comme une élucidation, une justification de l'acte en face de la simple puissance ; de l'être déterminé en face du *fieri* ; de la lettre en face de l'esprit qui ne serait qu'idéalisme ; du dogme, de la pratique, de la discipline catholiques en face d'une sensibilité individualiste, d'une autonomie rationaliste ou d'un pragmatisme moral et religieux. » — « Sincèrement, ajoute-t-il dans l'intimité, je me considérais dès lors comme un « intégriste » féroce ».

Élève, puis professeur de l'Université ; amené, par les exigences même des programmes, à une fréquentation prolongée de la philosophie moderne ; mêlé à des milieux divers, et avec trop de sollicitude pour n'en pas ressentir avec acuité les aspirations et les besoins — il est vrai que, par ailleurs, M. Blondel n'a jamais conçu ni voulu qu'il pût être aux autres un fardeau, ce don divin dont il avait expérimenté la jouissance. Persuadé qu'en toute conscience, même et surtout peut-être formée par la pensée moderne, de secrètes complicités attendent le libérateur ; qu'il est légitime à l'homme, par exemple, de chercher en lui-même, dans ces profondeurs d'une âme ouverte à la vie universelle, le principe et le type de toute vérité ; légitime de prétendre coopérer à cette découverte par la volonté et l'amour ; légitime de réclamer une autorité faite pour servir et non pour asservir, pour dilater et non pour dominer, une autorité sauvegarde et appui de la liberté même — il se gardera bien de décourager et de condamner des exigences formulées sous la pression consciente ou inconsciente de l'esprit chrétien. Et par là son œuvre restera dans la pers-

(1) *Rev. prat. d'ap.*, 15 janvier 1913.

pective générale d'une époque où, après de pénibles conflits, tant d'efforts et de vœux appelaient une « réconciliation de l'Église et du siècle (1) ».

Mais tandis qu'en d'autre domaines la paix n'avait pu se faire qu'au prix de concordats péniblement débattus, d'accommodements opportunistes ou de tolérances réciproques — plus clairvoyant et plus heureux que les politiques, M. Blondel sut obtenir davantage en demandant beaucoup plus. C'est à la condition de ne rien renier de ses rigoureuses et précises exigences que le christianisme reste à ses yeux pleinement salutaire et libérateur. C'est par la logique de ses initiatives les plus hardies que la philosophie moderne se trouve contrainte à l'aveu de « l'unique nécessaire ». Des chrétiens moins profondément chrétiens, des philosophes moins jalousement philosophes n'en seraient pas pour cela plus aptes à se comprendre. Tout au contraire. Pour les uns comme pour les autres, il s'agit surtout de ne pas se renier eux-mêmes. Nous sommes là bien loin de tout « minimisme ».

\* \* \*

Sur la route ainsi définie, trois jalons avaient été posés déjà, trois hommes s'étaient engagés, que nous n'avons pas cités jusqu'ici parce que le caractère authentiquement, spécifiquement catholique de leur œuvre demande une place à part, mais qui ont puissamment aidé la philosophie de l'action à se faire comprendre et à se concevoir elle-même : Newman, Gratry, Ollé-Laprune.

M. Blondel, quand il écrivit sa thèse, n'avait pas lu

(1) De même dans les *Nouv. litt.*, du 12 novembre 1927, après avoir décrit le milieu intellectuel d'alors — « un milieu où des extrêmes opposés se provoquaient et ne se compensaient pas ; un milieu où l'on oscillait du dilettantisme au scientisme ; où le néo-christianisme à la Russe se heurtait à la dure virtuosité de l'idéalisme radical à l'Allemande ; où, dans l'art et la littérature comme dans la philosophie, pour ne pas dire dans la pédagogie religieuse elle-même, semblaient triompher le notionnel, le formel, voir l'irréel » — il définit ainsi son dessein : « réhabiliter le concret, le direct, le singulier, l'incarné, la lettre vivante qui prend tout le composé humain, la pratique sacramentelle qui insinue dans nos veines un esprit plus spirituel que notre esprit, le sens populaire et le réalisme catholique ». — Et ailleurs : « Il me semblait vivre cela. Quant à le penser savamment, quant à le faire comprendre et admettre aux autres, c'est une autre affaire : *it is a long way*. Et je suis toujours, depuis ce rêve d'adolescence, sur la même route. »

Newman, M. Bremond, du moins, l'affirme, et sans doute à bon escient, mais en ajoutant que si « Newman n'a pas dicté l'*Action*, il a envoyé ses propres fidèles à l'école du P. Laberthonnière et de M. Blondel » (1). Et ailleurs : « On nous a reproché de fausser, de corrompre la doctrine de Newman en faisant de ce grand homme le précurseur de la philosophie de l'action. C'est le contraire qu'il faudrait dire. Cette philosophie fournit à la pensée newmanienne les notes harmoniques et les justifications explicites dont MM. Baudin et de Grandmaison nous montrent qu'elle a besoin » (2). Nous savons d'autre part qu'Ollé-Laprune avait, lui, étudié de près la *Grammar of Assent* (3), à laquelle il a emprunté notamment la distinction de la certitude réelle et de la certitude abstraite. De même pour Gratry. L'auteur du *Prix de la Vie* le cite à chaque instant et c'est, nous dit-il (4), « dans les pages les plus entraînantes de la *Connaissance de Dieu* » qu'il a appris à comprendre le grand mot de Platon qu'il devait faire sien à son tour : « C'est avec l'âme entière qu'il faut aller à la vérité ». Quant à Ollé lui-même, nul n'ignore que l'*Action* lui est dédiée, que M. Blondel l'a eu comme maître à l'École Normale et qu'il a élevé à sa mémoire un magnifique monument (5).

(1) *Autour de Newman*. An. phil. chrét., janvier 1908, p. 365.

(2) *Apologie pour les newmanistes français*. Rev. prat. d'ap., mars 1907. Cité d'après An. phil. chrét. d'avril 1907, p. 106.

(3) Notamment par l'Avant-propos de la première édition de la *Certitude morale* et par la longue note des pages 243 et suivantes.

(4) *Certitude morale*, Avant-propos de la première édition.

(5) Sous trois formes successives et de plus en plus larges : En 1899, une étude sur « l'homme, le philosophe et le chrétien » lue (en partie) dans la salle des Actes de l'École Normale Supérieure, à l'occasion de l'assemblée générale annuelle de l'association amicale de secours des anciens élèves, et reproduite ensuite dans l'Annuaire de l'Association. — En 1922, une série d'articles de la *Nouvelle Journée* (mars-août 1922) qui montre en outre la fructification héroïque de la philosophie d'Ollé-Laprune « à travers les tragiques leçons de la vie et du sacrifice » (dans la personne de son gendre C. Charles-Combes, mort prématurément en 1904, et de son propre fils Joseph Ollé-Laprune, tombé au champ d'honneur le 16 février 1915), et, en une très importante conclusion, son actualité et sa fécondité permanentes au triple point de vue de « la vie de la personne humaine, en son intime rapport avec la réalité », de « la vie sociale, en son rapport avec la liberté et l'autorité », de « la vie supérieure de l'âme, en son rapport intime avec Dieu ». — En 1923, un important volume (Bloud et Gay, éd.) où les pages précédentes, assez sensiblement modifiées, sont suivies de différentes « études complémentaires et documents justificatifs ». (A retenir notamment l'article anonyme sur l'*Unité in-*

Direct ou indirect, conscient ou inconscient, le rapport, en tout cas, est évident entre la philosophie de l'action et la théorie newmanienne du *développement* et aussi la notion d'une « appréhension réelle » ou d'un « sens des inférences », totalisant et « supplémentant » les résultats de la logique verbale, seule capable de nous donner « la vérité dans le concret » ; entre la philosophie de l'action et les idées souvent vagues mais toujours fécondes de Gratry sur ce procédé « dialectique » ou « de transcendance » qui doit, selon lui, nous mener « de l'infini implicite à l'infini explicite ou lumineux », et dont la déduction ne peut que monnayer et organiser les résultats ; entre la philosophie de l'action et la conception, développée dans la *Logique* et dans la *Philosophie et le temps présent*, d'une spéculation qui, participant à la fois de la science par son ambition de comprendre et de l'art par sa liberté d'allures, sa puissance de divination et de suggestion concrètes, utiliserait, en vue d'une vérité totale, les ressources totales de l'homme ; entre la philosophie de l'action et l'affirmation essentielle, familière à tous ces penseurs : « Ni dans l'homme il ne faut voir que la raison, ni dans la raison il ne faut voir que l'homme. »

Spéculation abstraite, morale indépendante, philosophie séparée, surnaturel extrinsèque : en un pénétrant et large effort de synthèse, Newman, Gratry, Ollé-Laprune s'accordent à faire justice de ces « êtres de raison » sans consistance réelle.

Malgré les avertissements de sa propre expérience, la philosophie moderne s'obstinait aux exercices décevants de la logique abstraite, au jeu stérile des subtils agencements de concepts : en lui révélant l'importance et la richesse de cet « essentiel inaperçu », de cette « vie implicite qui est la matière et l'enjeu de la recherche », ils l'ont fixée au sol ferme de l'expérience intime et réintégrée dans le mouvement général de l'action et de la vie.

Au criticisme de la raison pure, consistant à s'attacher à la façon de penser plus qu'au contenu même de la pensée, s'était superposé un criticisme de la raison pratique, consistant à s'attacher à la façon de vouloir plus qu'à ce qu'on veut : sans méconnaître la nécessité et la valeur souveraine de la bonne volonté, ils ont montré

(*l'ellectuelle et morale de la France*, publié par les *Ann. phil. chrét.* de février 1892, qui est en fait un des premiers écrits de M. Maurice Blondel).

qu'une pensée précise, une doctrine définie importent également à l'équilibre de la vie individuelle et sociale.

Sous prétexte d'autonomie de la pensée, on avait écarté du champ de l'investigation philosophique ce qui, cependant, s'il est, ne peut être que le tout de l'homme et de la vie humaine : ils ont su faire voir que nous ne sommes pas irrémédiablement enfermés en nous, que notre idéal, notre nature même, c'est autre chose que nous, et, par cette heureuse brèche, rendu à la philosophie les trésors de la mystique et de la patristique chrétiennes.

Sous prétexte de transcendance du surnaturel, on avait conçu une révélation tout extérieure, imposée par voie d'autorité pure et garantie par des arguments tout extrinsèques : ils ont maintenu le véritable sens du don divinement offert à notre originelle indigence, don libéral dans ses fins, condescendant dans ses moyens, éclairant et lumineux dans ses mystères même, généreux jusque dans ses rigueurs.

Ces résultats sont de prix. Et la tâche de M. Blondel, comme du P. Laberthonnière, ne sera en un sens que de les consolider.

\* \* \*

Seulement, remarquons-le, plus on insistera sur l'opportunité et la fécondité de ces œuvres d'avant-garde, plus il devient nécessaire d'expliquer pourquoi leur influence et leur crédit sont au total restés si limités. Montrer brièvement les insuffisances qu'elles ne pouvaient pas ne pas garder, ce sera en même temps faire apparaître le ressort intime, le levier caché de l'effort ultérieur des philosophes de l'action.

Remettre la spéulation en contact avec la vie, réserver, dans la philosophie, dans la science même, la part de la volonté, du cœur, de la pratique : c'était, et cela reste indispensable. Mais pour que, cela faisant, on ne soit pas soupçonné de vouloir trancher par un coup de force le nœud gordien de la critique, il faut qu'en cet élargissement de ses points de vues la raison n'ait rien à sacrifier de ses exigences fondamentales. Sans manquer à rien de ce que nous leur devons, nous pouvons l'écrire ici : l'empirisme et le subjectivisme dont n'arriva point à se défaire un Newman, les habitudes de rédaction hâtive, de documentation fragmentaire et

d'improvisation poétique d'un Gratry, certaines timidités et hésitations d'un Ollé-Laprune pouvaient à cet égard justifier quelque réserve. Si l'action apporte à la pensée une fécondité nouvelle, si la droiture de la volonté est un élément de la compétence philosophique, si la pensée implicite est le point d'appui normal et constant de la pensée explicite, c'est que tout n'y est pas élan aveugle ou inspiration capricieuse, c'est qu'une logique cachée en règle les démarches, c'est qu'un déterminisme véritable en relie les éléments. Pourquoi cette logique, ce déterminisme ne seraient-ils pas l'objet d'une science objective et rigoureuse ? Pourquoi ne comporteraient-elle pas une méthode aussi précise, une évidence aussi contraignante que celle des disciplines les plus positives ? Nous avons vu, dès les premières pages de l'*Action*, s'affirmer audacieusement cet espoir et cette ambition.

Affirmer que le naturel et le surnaturel, pour former en effet deux ordres incommensurables, ne sont pas cependant étrangers l'un à l'autre, sans rapport et sans lien, c'était et cela reste indispensable. Mais de quel rapport exactement, s'agit-il ? D'une identité foncière de principe et de fin ? Évidemment non, la théologie le nie formellement. D'un parallélisme rigoureux et littéral ? Non encore. D'une convenance intrinsèque, d'une harmonie en quelque sorte préétablie ? C'est le point de vue préféré de « l'apologétique de la vie ». Mais il risque de ne plus nous laisser voir dans la dogmatique chrétienne qu'une doctrine toute humaine, quoique excellemment humaine. D'une liaison à certains égards nécessaire ? Il le faut, si l'on veut introduire dans la science de l'action la rigueur que demande le mot. Mais alors que deviennent la gratuité et la liberté du don salvifique ? Que de questions difficiles et pas encore résolues ! La *Lettre sur l'apologétique*, dont nous venons de résumer les premières pages, montre avec quelle acuité ces *aporiai*, jusque-là insuffisamment formulées, obsédaient la pensée de M. Blondel. Et par le relief impérieux qu'il leur a donné, sinon par le fond même d'une solution authentiquement traditionnelle, il apparaît là particulièrement original, maître de ses maîtres à son tour .

\* \* \*

Ainsi définies, autant que nous l'avons pu, les aspi-

rations, les intuitions, les questions d'où est née la philosophie de l'action, reste à déterminer comment en est sorti le système très techniquement défini que présente la thèse de M. Blondel, quels enseignements, quelles lectures, quelles influences ont dirigé l'évolution de cet embryon métaphysique.

M. Blondel, qui avait peu lu, au total, à l'heure où nous sommes, ne cite dans son ouvrage, du moins avec référence précise au texte, que quatre auteurs : saint Bernard, Pascal, Leibniz et Maine de Biran. Il est permis de juger ces citations d'autant plus significatives. Avec son maître Ollé, ce sont bien là les « moniteurs » qui ont le plus stimulé et nourri la pensée de M. Blondel.

A défaut de saint Augustin, pas encore directement connu (1), c'est saint Bernard — étudié, semble-t-il, à l'occasion des fêtes dijonnaises du huitième centenaire de sa naissance — qui lui a fourni, si l'on peut dire, le commun dénominateur théologique de ses intuitions chrétiennes et de ses conceptions philosophiques, et, sur maint problème mitoyen, des formules déjà très pleines et très sûres.

Prodigieux créateur d'algorithmes et de symboles, Leibniz l'a aidé par ailleurs à construire cette solide armature de définitions explicites ou d'axiomes implicites qui soutient les parties métaphysiques de l'*Action*, celles où il s'agit, par exemple, de déterminer « les éléments de la conscience » ou encore « le lien de la connaissance et de l'action dans l'*Etre* ». Et il n'est pas jusqu'à la *Correspondance avec le P. des Bosses*, généralement dédaignée par les historiens, que M. Blondel n'ait jugée digne d'une thèse latine de doctorat (*De Vinculo substantiali apud Leibnizium*). L'hypothèse d'un lien réel

(1) Sans doute en sera-t-on surpris. Le P. Laberthonnière, notamment, a si intimement lié le prétendu modernisme de la « méthode d'immanence » à la plus authentique tradition augustiniennne ; la forme et le fond de l'*Action* évoquent si invinciblement le souvenir des *Confessions*, des *Lettres*, de la *Cité de Dieu* (Cf. notamment la célèbre formule : *Fecerunt itaque civitates duas amores duo : terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, cœlestem vero amor Dei usque ad contemptum sui*, *Cité de Dieu*, xiv, 28, avec les formules semblables de l'*Action*, p. 355 et 356), qu'on écarte difficilement l'hypothèse d'une filiation directe entre les deux œuvres. Pourtant, il faut croire la déclaration expresse qu'a bien voulu nous en faire M. Blondel : à l'époque où il écrivit l'*Action*, il ne connaissait encore saint Augustin que de seconde main.

et substantiel des monades, constituant l'objectivité propre des corps organiques, lui apparaît non comme un artifice d'accommodation au dogme catholique de la transsubstantiation, suivant l'interprétation courante, mais comme une condition essentielle d'équilibre de tout monadisme idéaliste.

Quant à Pascal (1) et à Maine de Biran (2), — hommes plus qu'auteurs et apologistes autant que philosophes ; analystes pénétrants des inquiétudes et des grandeurs d'une créature qui « ne sait à quel rang se mettre » ; psychologues profondément et également attentifs à l'homme cherchant, agissant et voulant ; croyants avides de s'unir à leur Dieu, non pas seulement par le lien extérieur d'une démonstration formelle, mais par l'expérience sans cesse renouvelée de sa présence et de sa vie en nous ; praticiens de la méthode d'immanence avant la lettre par leur insistance à présenter le christianisme comme la solution intégrale du problème de la vie — c'étaient, à tous égards, pour M. Blondel des maîtres privilégiés. Il a manifesté maintes fois qu'aucun ne lui était plus intimement cher, et c'est toute son œuvre qu'il faudrait étaler pour montrer ce qu'un tel disciple peut leur devoir, dans le détail comme dans le mouvement général de son argumentation.

Restons-en donc là et aussi bien ne l'oublions pas : Ce qui, pour une philosophie de l'action surtout, augmente le trésor des vérités humaines, ce n'est pas la compulsion indéfinie des parchemins où se sont inscrites nos opinions sur les choses, c'est la manipulation directe et courageuse des choses elles-mêmes. C'est, dans l'ordre des réalités spirituelles, qui sont l'objet privilégié de la philosophie, l'expérience et l'épreuve de la vie ; la lutte contre soi, l'éducation de la sensibilité, le perfectionnement intérieur, par tous les moyens qui permettent de se connaître en se conquérant soi-même ; la charité agissante, l'acceptation généreuse de toute les solidarités et obligations qui nous lient à autrui ; la méditation, la

(1) A noter cependant à son sujet cette réserve : « Mon cher Pascal, à qui je ne pardonnais point de ne point chercher pourquoi nous sommes « embarqués » et de subir comme de durs *faits* ce qui entre comme de douces vérités, dans les harmonieuses inventions de la charité ». (*Une heure avec Maurice Blondel*, Nouv. litt. du 12 novembre 1927).

(2) Connu d'abord par Alexis Bertrand, qui avait été, au lycée de Dijon, le professeur du jeune Maurice Blondel.

prière, la mortification, l'humble pratique des rites sacrés qu'il a plu à l'Infini de choisir pour se communiquer à nous. Voilà de quel côté il faudrait chercher, si l'on voulait découvrir le secret ou entr'ouvrir le mystère de cette pensée. Cette psychologie, cette propédeutique, cette métaphysique de l'action, c'est de l'action même qu'elles sont issues (1).

Et si vous voulez absolument vous en référer à un livre, c'est au moins livresque de tous qu'il faudra vous

(1) Il y aurait indiscretion à prétendre explorer ce domaine. Il n'y en aura pas, je pense, à reproduire ces indications de M. Blondel, dont nous nous sommes constamment inspiré : « Sans doute, les noms que vous me citez sont ceux de philosophes et de penseurs qui m'ont, plus que personne, stimulé et nourri. Mais je ne me suis jamais posé mon problème en fonction d'une théorie, d'une philosophie quelconque : ce n'est point par un lien dialectique que je me rattache aux influences subies, aux maîtres que j'ai aimés et suivis. Ce que j'ai pris d'eux s'est d'abord converti en chair et en os ; et c'est ensuite que, très spontanément, j'ai examiné les questions concrètes, les choses de vie et d'âme, les affaires spirituelles que j'ai à cœur d'élucider, du point de vue où l'Évangile nous met en demeure de nous placer pour voir et résoudre le problème de notre destinée. C'est à Saint Paul que j'emprunterais volontiers les thèmes fondamentaux dont je me suis inspiré : *Ipsi sibi lex... Ita ut sint inexcusabiles... Deo ignoto... Velle adjacet mihi; perficere autem in me non invenio... Stipendia peccati mors.* Ou songez encore à l'admirable psaume 118 : *lex lux.* Bref, si le catholicisme est vrai, quelle attitude philosophique est normalement requise de l'homme qui veut mettre sa raison et sa vie en équilibre avec sa foi, et *justifier Dieu*, non plus comme Leibniz parlant *in genere* du problème du mal, mais comme un homme moderne révolté par les apparences d'intrusion, de dureté, de caprice dont les exigences surnaturelles et la menace du dam grèvent notre esprit et notre cœur ? A cette *intention* se rattachent ou plutôt autour d'elle s'ordonnent les thèmes symphoniques : l'idée de la réalité du *vinculum substantiale*, c'est-à-dire du composé humain, du composé social ; — le sens de la communion des saints *in Christo* et de ce que, pour abréger, j'appellerai mon panchristisme ; — l'idée de la supériorité de l'*acte* effectif sur le concept, le projet, l'intention formelle ; — l'idée de la pratique littérale et sacramentelle, etc. » (Lettre inédite du 15 février 1917).

On rapprochera ces déclarations à Frédéric Lefèvre (*Nouv. litt.* du 12 novembre 1927) : « Même à leur égard (mes «maîtres), il me semble que, sans duplicité aucune, j'ai toujours mené une sorte de double vie, une vie de docilité aimante, une vie d'indépendance inaliénable... [Plus ils] semblaient proches de mes convictions propres, plus je sentais qu'ils n'étaient point placés au point de vue que je cherchais pour ma part et plus, m'affranchissant des suggestions rationnelles et des présupposés tacites, j'éprouvais le besoin de reprendre les choses en sous-œuvre, de me mettre directement et librement en face des conflits actuels, de satisfaire en même temps aux exigences totales de la critique et aux appels de la destinée humaine ».

référer, le plus direct, le plus plein de la réalité des choses dont il parle, le plus proche de la vie d'où il vient et où il tend : l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*.

*Le Testament*, avec les exigences déconcertantes, avec la douceur et la rigueur successives de ce maître qui tantôt annonce qu'il n'est pas venu apporter la paix mais la guerre, demande qu'on haïsse son père et sa mère, qu'on arrache l'œil et coupe la main malades — et tantôt se présente comme la lumière du monde, la voie, la vérité et la vie, l'agneau offert à l'immolation, le Bon Pasteur venu pour sauver la brebis perdue, le Père qui accueille l'enfant prodigue, la fontaine qui inonde d'eau vive.

*Le Testament*, avec son Dieu mystérieux et infini, in-pénétrable en ses desseins, solitaire en ses conseils, redoutable en ses jugements — et l'extraordinaire nouvelle d'une adoption filiale, d'une incarnation divine, d'un héritage céleste, d'une participation intime à la vie de celui qui est le mouvement et l'Être, d'une exaltation finale dans l'unité universelle.

*Le Testament*, avec l'affirmation solennelle qu'en dehors de l'Eglise du Christ il n'y a point de salut — et les invectives de ce même Christ contre ces pharisiens qui voudraient l'homme fait pour le sabbat, contre ces docteurs de la loi qui, ayant pris la clef de la science, n'ont réussi qu'à empêcher les autres d'y entrer, ses appels à l'esprit qui vivifie, à l'adoration en vérité, à la circoncision du cœur.

Oui, méditez, l'Évangile en mains, résolvez, si vous pouvez, ces antinomies de la vie morale et religieuse, plus poignantes et plus fécondes que celles des philosophes. Cherchez le secret de ces sacrifices qui sauvent, de cette loi qui délivre et de cette vie qu'on sauve en la perdant ; de cette présence de l'Infini dans notre petitesse et de cette inévitable transcendance dans l'immanence de notre vie personnelle ; de cette autorité mortifiante qui prétend nous déposséder de nous-mêmes, et de cette liberté des enfants de Dieu qui fait l'homme spirituel « juge de tout sans pouvoir être jugé par personne »... Et vous aurez plus fait, pour obtenir une complète intelligence de la philosophie de l'action, qu'en dissipant les obscurités de la Correspondance avec le P. des Bosses ou en parcourant le labyrinthe du continu, car nul ne le sait comme M. Blondel : il n'y a qu'un seul Maître, celui qui, à la fois « par ses ministres avertit au dehors avec les

signes des choses, et qui, par lui-même, instruit au dedans avec les choses elles-mêmes » (1).

(1) Saint Augustin, *Lettre CXLIV* à ses frères de Cirta. Trad. Poujoulat. T. III, p. 111-112.

---



### III

## DE L'ACTION A LA LETTRE SUR L'APOLOGÉTIQUE



## DE L'ACTION A LA LETTRE SUR L'APOLOGÉTIQUE

Précellence psychologique, morale et métaphysique de l'action (1), conçue comme la synthèse du vouloir, du connaître et de l'être ; présupposition nécessaire d'une vie spontanée de l'esprit dont la tâche de la philosophie n'est en un sens que de nous mettre à même d'assimiler le contenu total, par l'accord de la volonté implicite et voulante avec la volonté explicite et voulue ; inconsistance et insuffisance de l'ordre naturel, de toutes les doctrines ou formes de vie qui essayent de s'y enfermer ; nécessité (2) d'un ordre supérieur et d'une intervention transcendante : telles sont les thèses principales qui se dégagent de la lecture de l'*Action*.

Par la première, M. Blondel apportait sa contribution à la critique nécessaire de l'intellectualisme, sans tomber dans les excès du pragmatisme, tel qu'il allait se définir aux pays anglo-saxons. A ce respect souverain de la raison et de ses exigences formelles qui est le legs précieux de la philosophie traditionnelle, il unissait ce sentiment de la richesse et de la valeur de la pratique morale qui a cherché à s'exprimer dans le kantisme et les philosophies de la croyance, ce besoin de vérité concrète, vivante et vécue que promettent en vain de satisfaire

(1) « Lien substantiel qui constitue l'unité concrète de chaque être en assurant sa communion avec tous... Confluent en nous de la pensée et de la vie, de l'originalité individuelle et de l'ordre social et même total, de la science et de la foi... Lieu géométrique où se rencontrent le naturel, l'humain, le divin », précise l'entretien avec Frédéric Lefèvre (*Nouv. litt.* du 12 novembre 1927). — L'affirmation ci-dessus ne doit d'ailleurs pas faire oublier cette autre, sur laquelle revient à chaque occasion M. Blondel (cf. *supra*, p. 5 et 6) : « L'entreprise ainsi conçue ne peut réussir, qu'en aboutissant à une doctrine intégrale de la Pensée, de l'Etre et de l'*Action* ».

(2) Sur le sens précis à donner à ce mot, cf. 67 et 92.

positivisme et utilitarisme. Dominant et accordant ces tendances contraires, il offrait à la philosophie les plus belles perspectives de synthèse et de paix.

Par la seconde, il lui offrait en même temps une méthode dont la nouveauté et la fécondité n'ont pas encore, peut-être, été suffisamment aperçues. Au problème (inextricable et peut-être artificiel) de l'accord du sujet avec l'objet, il substituait, au moins provisoirement et à titre propédeutique, le problème moins décevant de l'accord du sujet avec lui-même, avec les implications et les lois de cette vie intérieure où s'expriment, en même temps que les ambitions de la personne, tous les mouvements de l'univers (1).

Par la troisième, enfin, il posait le problème du transcendant sous la forme la plus aiguë et la plus dramatique. A la philosophie moderne il accordait ce qui, dans les discussions ultérieures, prendra le nom de principe d'immanence : caractère inopérant, inassimilable, de toute doctrine, de toute législation qui ne correspondrait pas en l'homme à un besoin, à un appel, qui n'y trouverait pas, en quelque sorte, sa préfiguration subjective. Mais, retournant contre l'individualisme et le subjectivisme leurs propres armes, il montrait que, du fond même le plus intime de la vie personnelle, surgissent le besoin et l'attestation d'une coopération exté-

(1) C'est dire qu'il y aurait méprise complète à interpréter en un sens subjectiviste et idéaliste cette définition de la vérité : *adequatio mentis et vitæ*, que M. Blondel a proposé à diverses reprises (Cf. *infra*, p. 135) et substituer à la définition classique : *adequatio rei et intellectus*. Cette substitution paraît répondre chez M. Blondel aux préoccupations suivantes :

1<sup>o</sup> Momifier et opposer la *res* et l'*intellectus*, réduire leur relation à un jeu de représentation entre un objet supposé à la fois extérieur et identique à notre perception ou idée et un miroir supposé plan et passif, c'est s'en référer à une image spatiale et matérialisante là où il est question de l'esprit et de la pensée.

2<sup>o</sup> Si, renonçant à ces abstractions hypostasiées, on se met en face de la réalité concrète, on s'aperçoit qu'il ne s'agit jamais, qu'il ne peut jamais s'agir que de faire assimiler progressivement par la pensée des données, internes et externes, qui lui sont à elle-même un aliment indispensable en même temps qu'elles expriment, de façon toujours singulière et originale, l'ordre de l'univers.

3<sup>o</sup> Avec la formule classique, on reste toujours exposé à l'illusion d'une vérité obtenue en détail et au rabais, d'une façon à la fois fragmentaire et adéquate. La formule blondélienne est liée à la double idée d'une réalité pleine d'infini et d'un esprit portant en soi quelque chose de la transcendance divine.

rieure, plus que cela transcendante, plus que cela surnaturelle.

Deux voies s'ouvraient dès lors devant l'auteur de l'*Action* : celle des débats purement philosophiques, entre techniciens, avec leur sérénité laborieuse et leur portée limitée ; celle des discussions morales et religieuses, devant le grand public, avec la possibilité d'une influence plus étendue, mais aussi le danger des entraînements polémiques, des utilisations indiscrètes, des insinuations tendancieuses, des complications politiques et sociales.

Faut-il s'en féliciter ou le regretter ? Le fait est que, quelles qu'aient pu être les intentions premières de M. Blondel, c'est la seconde voie que les événements choisirent d'abord pour lui.

\* \* \*

Et on le constate dès la soutenance, telle que nous la connaissons par M. l'abbé Wehrlé (1).

Fondées sur des contresens ou portant sur des détails, les observations de P. Janet (2) et de Marion ne comptent

(1) *Une soutenance de thèse. Ann. phil. chrét. de mai 1907.* Nous rappelons que, conformément aux règles d'alors, M. Blondel présentait en même temps que l'*Action*, une thèse latine : *De Vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnizium*, que nous avons eu l'occasion de citer plus haut.

Sur l'histoire de la thèse et de la soutenance, on trouvera d'autres détails, souvent savoureux, dans *Une heure avec Maurice Blondel. Nouv. litt. du 12 novembre 1927*. Les difficultés avaient commencé dès la préparation. « Une thèse sur l'action, grand Dieu, qu'est-ce que cela peut-être ? » s'était écrié Gabriel Audiat, condisciple de Maurice Blondel à l'École Normale. Le mot *action* ne figure même pas au *Dictionnaire des sciences philosophiques* d'Adolphe Franck ! » Et tel avait été d'abord l'avis de Lantoine, secrétaire de la Faculté des Lettres. Par ailleurs, on soupçonnait M. Blondel de préoccupations extraphilosophiques. « Voici ce qu'on voudrait savoir, lui avait dit à brûle-pourpoint Henri Marion : êtes-vous un solitaire, un sauvage ? ou bien seriez-vous le porte-parole d'une campagne concertée contre la conception que nous avons ici de la philosophie et de son rôle ? ». Nous verrons plus loin la peine que M. Blondel eut d'abord à obtenir une chaire. Il aurait été finalement « sauvé » par M. Raymond Poincaré, alors très jeune ministre de l'Instruction publique, à qui son cousin Émile Boutroux aurait signalé le cas du jeune docteur.

(2) De la réponse de M. Blondel à Paul Janet on retiendra par contre ces indications autobiographiques. « Si j'ai rédigé jusqu'à six ou sept fois certaines parties de mon travail, ce n'est pas pour le plaisir de rester obscur : je me suis sincèrement proposé de diminuer les difficultés d'interprétation qui tiennent à l'imperfection de l'expression, et je suis désolé de n'y avoir pas mieux réussi. Pourtant, je n'ai

guère et à peine celles de Brochard, bien qu'elles témoignent déjà d'un esprit plus délié et d'une lecture plus attentive. Les interventions les plus significatives furent celles de Séailles et de Boutroux.

Or quelle fut la préoccupation évidente de Séailles ? Celle de mettre en garde la « pensée laïque » contre les séductions d'une doctrine « toute pénétrée d'esprit conservateur, de fidélité à la lettre des dogmes et aux préceptes d'une Église » et qui cependant, « perpétuellement appliquée à trouver, au dedans, l'écho des voix du dehors », semblait propre à concilier « l'autonomie légitime de la volonté » et « l'hétéronomie réelle et onéreuse du devoir et de la foi ».

Et de même Boutroux, ce qui l'intéresse et l'inquiète dans l'œuvre de M. Blondel, c'est ce « mysticisme » qu'il croit y constater, cette volonté d'infini où il voit la « pétition de principe » de l'argumentation, cette aspiration supérieure à tout objet borné, dont il ne conteste pas la réalité psychologique, mais à laquelle il propose d'appliquer la règle de la sagesse philosophique : « régler le désir sur l'objet sensible et, évitant toute 36pic, borner l'aspiration ».

Ainsi, même pour ces purs philosophes, la question est posée, et c'est elle qu'ils retiennent : Oui ou non est-il possible à la pensée et la volonté humaines de s'en tenir à l'ordre naturel ? Oui ou non, y a-t-il une philosophie, une morale séparées ? D'ailleurs, remarque avec raison M. l'abbé Wehrlé, pas un instant ces juges incontestablement compétents ne se sont mépris sur le sens de l'œuvre. « Ils y ont vu ou même dénoncé une réfutation méthodique de toutes les formes du rationalisme et du subjectivisme, une affirmation éclatante de tout l'ordre de la connaissance, une justification philosophique de la notion de dogme révélé, de pratique littérale et de tradition religieuse. »



En un sens, et sur ce dernier point surtout, il n'y avait pas espéré, je n'ai pas souhaité faire disparaître tout obstacle. Le style n'est pas seulement un passage ouvert à l'accès des autres en notre pensée, c'est aussi une protection contre leurs jugements hâtifs. N'être compris ni trop tôt ni trop tard, ce serait le juste point. — Sur les « bienfaits de l'obscurité », voir encore une amusante page dans les *Nouv. litt.* du 12 novembre 1927

rien en tout cela que de parfaitement conforme aux intentions de M. Blondel. Philosophe néanmoins — et tel son maître Ollé-Laprune refusant d'être nommé, dans la section de morale, membre de l'Académie des sciences morales et politiques — encore maintient-il la prétention, vigoureusement motivée, d'avoir fait œuvre de philosophie.

Philosophique, avait-il déclaré à la soutenance, mon dessein l'est dans son dessein, dans sa méthode, dans ses conclusions ; — dans son dessein, parce que, loin de restreindre le champ de l'investigation philosophique, j'ai revendiqué pour elle tout un domaine qu'on l'avait contrainte à délaisser ; — dans sa méthode, parce que je n'ai nullement voulu imposer à l'action un idéal extérieur, mais seulement la suivre dans son développement réel, en dérouler le contenu spontané et normal ; — dans ses conclusions enfin, parce que, établissant que l'homme et la nature ne suffisent pas à contenter l'homme, je ne cherche ni à découvrir, ni à déduire, ni même à expliquer le contenu de cet ordre ultérieur, de cette vérité surnaturellement proposée, à quoi l'action doit finalement se subordonner.

Aussi, lorsque la *Revue de Métaphysique et de morale* (1), constatant que « le rationalisme moderne a été conduit par l'analyse de la pensée à faire de la notion d'immanence la base et la condition même de toute doctrine philosophique » et que le but de la philosophie de l'action est au contraire de « faire voir dans tout acte une inévitable transcendance », crut pouvoir prédire à M. Blondel l'opposition « courtoise » mais « résolue » des « défenseurs des droits de la raison », ce lui fut une surprise sincère.

Entreprendre l'examen critique de problèmes considérés comme extra-philosophiques ; dépasser le dualisme scolastique qui voit dans le naturel et le surnaturel deux ordres extérieurs et juxtaposés, ou ce séparatisme protestant pour qui « la vie et la pensée, la croyance et la science, se déroulent parallèlement en deux séries incommunicables » ; montrer que, de ceci à cela, il y a un pont dans l'action ; faire jaillir, de la conscience, du dedans, ce qui paraissait d'abord imposé à la conscience du dehors, ce n'est pas, protesta-t-il (2), repousser mais

(1) Nov. 1893, *sup.*

(2) *Rev. met. mor.*, janv. 1894, *sup.*

possible de la tirer de soi ; la fin dont elle lui fait une obligation, elle enseigne qu'il n'a plus, en l'état de déchéance originelle, rien de ce qu'il faut pour l'atteindre. Elle y voit la matière d'un don à la fois libre dans sa source et inévitable pour le destinataire.

Comment, dans ces conditions, peut-il y avoir même rencontre de fait entre la philosophie et la religion ? Comment le christianisme peut-il être justifié de cette invasion indiscrete en notre vie la plus personnelle ? Défendu surtout de l'apparente injustice qui fait de nous, impuissants à nous sauver, des êtres puissants pour nous perdre à jamais, au point de changer un don gracieux en une dette rigoureuse ?

L'heureuse hardiesse qui permet d'aborder ce problème, c'est ce que M. Blondel appelle (1), d'un mot qui allait faire fortune, la *méthode d'immanence*. Non seulement distincte de la doctrine d'immanence (2), mais contraire à elle et destinée à l'exclure, elle ne suppose pas du tout « que l'homme trouve, en soi et par soi, toute la vérité nécessaire à sa vie » ; elle n'érige pas en absolu le subjectivisme humain. Estimant « qu'avant d'avoir à nous prononcer sur la portée de ce que nous pensons, il importe de déterminer ce que nous pensons en effet », elle consiste seulement « à mettre en équation, dans la conscience même, ce que nous paraissions penser et vouloir et faire, avec ce que nous faisons, nous sommes et nous pensons en réalité » (p. 35).

L'œuvre première de la philosophie, c'est de critiquer les uns par les autres les divers phénomènes qui composent notre vie intérieure, d'en montrer la liaison, d'en dérouler le déterminisme. Elle étudiera, par exemple, l'idée de Dieu « non en tant qu'elle est Dieu, mais en tant qu'elle est notre pensée, nécessaire et efficace, de Dieu », et la Révélation « non en tant que religieuse et rédemptrice, mais en tant que nous pouvons en décou-

(1) Sans intention ni même impression explicites de proposer une méthode nouvelle, étrangère au processus traditionnel de l'apologétique ni surtout au travail réel des consciences. L'expression même de méthode d'immanence paraît avoir été un *obiter dictum*. Voir sur ce point, *infra*, p. 145, et *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de A. Lalande, art. *Immanence*, t. I, p. 342-346.

(2) La distinction n'est pas faite en ces termes dans la *Lettre sur l'apologétique*. Mais elle est déjà très nettement présente à l'esprit de M. Blondel. Voir, par exemple, page 29, cette formule dont la netteté n'a pas été dépassée : « l'avoir, non comme donné et reçu, mais comme trouvé et issu de nous, c'est ne pas l'avoir du tout ».

vrir le type conforme à nos besoins » (p. 34). Rien là-dedans qui préjuge de l'existence et de la nature de l'objet transcendant : « formellement identique à la foi objective, la foi subjective est tout entière livrée à la critique rationnelle sans que la première puisse être atteinte dans son fond » (Id.). Et pourtant il en naît la seule philosophie religieuse qui puisse contenter en même temps la raison et la foi.

A étudier, en effet, le système lié de nos pensées, il apparaît que « la notion même de l'immanence ne se réalise dans notre conscience que par la présence effective de la notion du transcendant » (p. 25). Ce n'est pas dire assez ; car, par l'échelon du transcendant auquel est suspendu tout le dynamisme de notre vie mentale, nous sommes préparés à un avenir ultérieur, à une possibilité supérieure ; si en effet ce transcendant a daigné se communiquer, et si l'état psychologique qui résulte en nous de cette vocation se traduit, fut-ce obscurément et anonymement, en notre vie, alors ce n'est plus seulement la notion d'un transcendant qui apparaît, c'est le problème même du surnaturel qui se pose et s'impose. Cette idée inévitable d'une dépendance de la raison et de la volonté humaines, avec toutes les conséquences qu'elle implique, nous montre le surnaturel, non sans doute encore historiquement ou ontologiquement réel, mais « indispensable en même temps qu'inaccessible à l'homme ».

Nécessaire donc en un sens, mais d'une nécessité hypothétique qui ne met en question ni la libéralité du donateur, ni la liberté du donataire, ni la gratuité du don. Le progrès de notre volonté nous constraint à l'aveu de notre insuffisance, nous conduit au besoin senti d'un surcroit, nous donne l'aptitude, non à le produire ou à le définir, mais à le connaître, ou à le recevoir... car si notre nature n'est pas chez elle dans le surnaturel, le surnaturel est chez lui dans notre nature ; il est donc inévitable que ne s'effacent jamais les titres de naturalisation qu'il laisse en nous ; se dérober à sa destinée n'est point s'y soustraire. Et tel est le sens de la nécessité qui relie les deux ordres hétérogènes, sans en méconnaître cependant l'indépendance » (p. 438). Le surnaturel n'est pas « nécessité par nous », mais « nécessitant en nous », n'est pas exigé par nous, mais exigeant en nous et, dès lors, exigible de nous.

Seule la pratique effective tranche, pour chacun

il lui demanda la permission de protester contre certaines manières de louer sa pensée qui la déformaient gravement et d'indiquer en même temps : — sur quels points il se distingue des philosophes apologistes parmi lesquels on a marqué sa place ; — comment une philosophie apologétique ne peut se borner à analyser les « besoins intimes » de l'âme ou la « convenance suprême » du surnaturel ; — sous quelle forme renouvelée est susceptible de reparaître cette métaphysique religieuse dont on déclare le règne fini.

Et ce fut la longue *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* que les lecteurs des *Annales de philosophie chrétienne* trouvèrent dans les numéros de janvier à juillet 1896 (1).

\* \* \*

Étudiant donc rapidement les diverses méthodes proposées ou utilisées en apologétique, M. Blondel dénonce tout d'abord l'erreur répandue qui veut faire déposer en faveur du dogme les données des sciences positives, comme si nous possédions en elle une véritable ontologie. Il condamne la prétention d'ériger des faits historiques comme tels en preuves philosophiques. Plus ami de la vérité que de Platon même, il montre les insuffisances d'une apologétique comme celle que son maître Ollé-Laprune a voulu fonder sur « la convenance intellectuelle et morale du catholicisme ». Il signale l'embarras où elle nous met en face de la notion de surnaturel : « si on insiste sur la conformité du dogme avec les besoins de la pensée, l'on risque de n'y plus voir qu'une doctrine exquiemment humaine ; si l'on pose d'emblée qu'il surpassé ou déconcerte même la raison ou la nature, alors on quitte le terrain de l'argumentation choisie et le champ de l'investigation rationnelle. En sorte que cette apologétique philosophique ou cesse d'être une apologétique ou cesse d'être une philosophie. » Il écarte pour des raisons analogues la méthode proposée par Yves le Querdec, consistant à établir que la vie ne peut être vécue sans une doctrine de vie que le christianisme, et

(1) La *Lettre sur l'Apologétique* n'a jamais été rééditée ni mise dans le commerce. Sans doute pour la même raison que l'*Action* : M. Blondel la juge aujourd'hui dépassée et, sur divers points, inadéquate à sa pensée présente.

spécialement catholicisme, est seul capable de fournir. Tantôt, en effet, on y parle de l'identité du christianisme et de la vie comme si la révélation ne faisait que confirmer et recouvrir la nature sans rien lui apporter de nouveau ; tantôt il paraît s'agir simplement pour elle du parallélisme de deux ordres sans rapport intrinsèque, et dont la convergence finale demeure dès lors inexplicable. A l'apologétique thomiste, qui insiste sur la gratuité et l'hétéronomie du surnaturel, il reproche, par contre, de méconnaître ce que son accès exige, dans le sujet, de dispositions intimes et de bonne volonté profonde. La synthèse proposée par le thomisme de l'*objet* de la connaissance ou de la foi a par soi une grande force de conviction. Une fois qu'on y est entré, on ne peut que s'y trouver en assurance. « Mais il faut y entrer. » Or, à beaucoup de nos contemporains, le thomisme apparaît « comme une description exacte, mais, si je puis dire, *stalique* ; comme une superposition d'éléments, mais sans que le mouvement qui nous élève de l'un à l'autre soit intimement provoqué ; comme un inventaire, mais non comme une invention, capable de justifier, par le dynamisme qui les suscite, les ascensions de la pensée... On ne peut pas, on ne doit pas tendre à se contenter de cette exposition triomphante » (p. 22 du tiré à part).

Cela fait, il aborde enfin le problème qui marque le point crucial du débat entre la philosophie et la religion, et qu'on ne peut escamoter sans condamner toute apologétique à l'équivoque et à l'impuissance — le problème que voici :

\* \* \*

La pensée moderne s'est attachée à cette idée que « rien ne peut entrer en l'homme qui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion, et que... il n'y a pour lui vérité qui compte et précepte admissible sans être de quelque manière autonome et autochtone. » (p. 28). Elle fait ainsi, comme l'indiquait avec raison le compte rendu précité de la *Revue de métaphysique*, de la notion d'immanence la condition de toute philosophie, et, sous les réserves qu'il indiquera, M. Blondel considère qu'elle le fait légitimement.

Mais, d'autre part, il n'y a de chrétien, de catholique, que ce qui est proprement surnaturel. La vérité que l'Église impose à l'homme, elle professe qu'il lui est im-

possible de la tirer de soi ; la fin dont elle fait une obligation, elle enseigne qu'il n'a plus, en l'état de déchéance originelle, rien de ce qu'il faut pour l'atteindre. Elle y voit la matière d'un don à la fois libre dans sa source et inévitable pour le destinataire.

Comment, dans ces conditions, peut-il y avoir même rencontre de fait entre la philosophie et la religion ? Comment le christianisme peut-il être justifié de cette invasion indiscrete en notre vie la plus personnelle ? Défendu surtout de l'apparente injustice qui fait de nous, impuissants à nous sauver, des êtres puissants pour nous perdre à jamais, au point de changer un don gracieux en une dette rigoureuse ?

L'heureuse hardiesse qui permet d'aborder ce problème, c'est ce que M. Blondel appelle (1), d'un mot qui allait faire fortune, la *méthode d'immanence*. Non seulement distincte de la doctrine d'immanence (2), mais contraire à elle et destinée à l'exclure, elle ne suppose pas du tout « que l'homme trouve, en soi et par soi, toute la vérité nécessaire à sa vie » ; elle n'érige pas en absolu le subjectivisme humain. Estimant « qu'avant d'avoir à nous prononcer sur la portée de ce que nous pensons, il importe de déterminer ce que nous pensons en effet », elle consiste seulement « à mettre en équation, dans la conscience même, ce que nous paraissions penser et vouloir et faire, avec ce que nous faisons, nous sommes et nous pensons en réalité » (p. 35).

L'œuvre première de la philosophie, c'est de critiquer les uns par les autres les divers phénomènes qui composent notre vie intérieure, d'en montrer la liaison, d'en dérouler le déterminisme. Elle étudiera, par exemple, l'idée de Dieu « non en tant qu'elle est Dieu, mais en tant qu'elle est notre pensée, nécessaire et efficace, de Dieu », et la Révélation « non en tant que religieuse et rédemptrice, mais en tant que nous pouvons en décou-

(1) Sans intention ni même impression explicites de proposer une méthode nouvelle, étrangère au processus traditionnel de l'apologétique ni surtout au travail réel des consciences. L'expression même de méthode d'immanence paraît avoir été un *obiter dictum*. Voir sur ce point, *infra*, p. 145, et *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de A. Lalande, art. *Immanence*, t. I, p. 342-346.

(2) La distinction n'est pas faite en ces termes dans la *Lettre sur l'apologétique*. Mais elle est déjà très nettement présente à l'esprit de M. Blondel. Voir, par exemple, page 29, cette formule dont la netteté n'a pas été dépassée : « l'avoir, non comme donné et reçu, mais comme trouvé et issu de nous, c'est ne pas l'avoir du tout ».

vrir le type conforme à nos besoins » (p. 34). Rien là-dedans qui préjuge de l'existence et de la nature de l'objet transcendant : « formellement identique à la foi objective, la foi subjective est tout entière livrée à la critique rationnelle sans que la première puisse être atteinte dans son fond » (Id.). Et pourtant il en naît la seule philosophie religieuse qui puisse contenter en même temps la raison et la foi.

A étudier, en effet, le système lié de nos pensées, il apparaît que « la notion même de l'immanence ne se réalise dans notre conscience que par la présence effective de la notion du transcendant » (p. 25). Ce n'est pas dire assez ; car, par l'échelon du transcendant auquel est suspendu tout le dynamisme de notre vie mentale, nous sommes préparés à un avenir ultérieur, à une possibilité supérieure ; si en effet ce transcendant a daigné se communiquer, et si l'état psychologique qui résulte en nous de cette vocation se traduit, fut-ce obscurément et anonymement, en notre vie, alors ce n'est plus seulement la notion d'un transcendant qui apparaît, c'est le problème même du surnaturel qui se pose et s'impose. Cette idée inévitable d'une dépendance de la raison et de la volonté humaines, avec toutes les conséquences qu'elle implique, nous montre le surnaturel, non sans doute encore historiquement ou ontologiquement réel, mais « indispensable en même temps qu'inaccessible à l'homme ».

Nécessaire donc en un sens, mais d'une nécessité hypothétique qui ne met en question ni la libéralité du donateur, ni la liberté du donataire, ni la gratuité du don. Le progrès de notre volonté nous constraint à l'aveu de notre insuffisance, nous conduit au besoin senti d'un surcroit, nous donne l'aptitude, non à le produire ou à le définir, mais à le connaître, ou à le recevoir... car si notre nature n'est pas chez elle dans le surnaturel, le surnaturel est chez lui dans notre nature ; il est donc inévitable que ne s'effacent jamais les titres de naturalisation qu'il laisse en nous ; se dérober à sa destinée n'est point s'y soustraire. Et tel est le sens de la nécessité qui relie les deux ordres hétérogènes, sans en méconnaître cependant l'indépendance » (p. 438). Le surnaturel n'est pas « nécessité par nous », mais « nécessitant en nous », n'est pas exigé par nous, mais exigeant en nous et, dès lors, exigible de nous.

Seule la pratique effective tranche, pour chacun

de nous, — la *Lettre* le répète après l'*Action*, — la question de la présence de fait, de l'*existence objective* du surnaturel. La philosophie n'en connaît que l'idée, l'*exigence subjective*. Mais ce fait, qui limite la portée de l'investigation, en assure aussi l'indépendance. *Non libera nisi adjutrix, non adjutrix nisi libera philosophia*. Aussi bien l'histoire nous montre-t-elle, et ici une fois de plus, de fréquents échanges d'influence et de services entre l'idée chrétienne et la libre philosophie.

\* \* \*

La philosophie grecque repose sur le postulat tacite de la divinité de la raison, « non pas seulement en ce sens que Dieu est λόγος ou que le Verbe est Dieu, mais en ce sens que notre connaissance spéculative enferme la vertu suprême et d'elle-même consomme en nous l'œuvre divine ». Sans doute il arrive à Aristote de parler d'une vie plus qu'humaine. Mais qu'est-ce qui la constitue et la réalise à ses yeux ? Un acte de contemplation qui trouve dans nqtre raison même son origine et son terme. « En sorte que, loin de voir ici comme une pierre d'attente pour le surnaturel, il faut reconnaître que, d'avance, c'en est l'exclusion implicite, et qu'il y a, dans cette hau-taine et sublime doctrine, comme la candidature permanente de la philosophie pure au rang suprême, quelque haut qu'on le mette. »

Partie, elle aussi, au xvi<sup>e</sup> siècle, d'un dogmatisme naïf qui ne mettait en question ni l'universelle compétence de la raison ni l'identité de la connaissance et de la vie ; reprise périodiquement de son ambition dogmatique (Spinoza après Descartes, Schelling après Kant, Taine après Comte), mais obligée sans cesse d'en déplacer, en quelque sorte, le point d'application, il était donné à la philosophie moderne de réaliser ce progrès essentiel : elle ne croit pas que la pensée suffise à nous égaler à nous-mêmes et aux choses ; elle n'admet pas que la connaissance, même intégrale, de la pensée et de la vie puisse suppléer ou suffire à l'action de penser de vivre. Le seul reproche qu'elle encourt en l'affaire, c'est de n'être pas allée encore jusqu'au bout de cette aspiration fondamentale. Le grand service qu'elle attend, c'est qu'on l'aide à voir toutes les conséquences de son principe, ce qui revient à dire qu'elle ne s'équilibre et ne s'achève que dans une philosophie de l'action.

A cette évolution décisive, la spéculation philosophique est loin d'avoir perdu. Sa compétence est élargie, et le scandale prend fin, de voir ce qui nous est donné comme le tout de l'homme soustrait à l'étude franche, à l'art sincère, à la pensée vivante. Une méthode lui est offerte qui, en déterminant d'une manière exhaustive les éléments et les requêtes de la vie intérieure, nous permet en même temps de les juger. « Il y a, en notre volonté générale et profonde, une logique dont nous n'avons qu'à discerner les actuelles exigences, impliquées dans ce que nous pensons et posées par ce que nous faisons en effet, pour dégager les lois complètes de la pensée et de l'action » (p. 60). Mais ces progrès dans la détermination de sa tâche et de ses méthodes, que la philosophie doit à l'influence immanente du problème religieux, réagissent à son tour sur l'intelligence de ce problème et sur le développement de la conscience chrétienne.

Avertis qu'il y a dans la vie quelque chose (et l'essentiel) dont ni la science ni la raison abstraite ne sont en possession, nous ne répugnons plus *a priori* à l'idée d'un dogme qui, à de tout autres titres, réclamerait le gouvernement de la pensée et de la philosophie. Prévenus de ne pas abuser de la certitude et de la fixité du dogme contre la mutabilité et la légitime liberté de la connaissance philosophique, le théologien est invité de son côté à « peiner comme les autres et pour les autres, afin de ne parler qu'en savant des choses de la science, qu'en historien des problèmes du passé, qu'en philosophe des inquiétudes de la pensée, qu'en vivant des choses de la vie » (p. 67). Sachant le caractère toujours partiel des idées et leur insuffisance à exprimer le fond de l'être moral, nous respectons, dans des croyances intrinsèquement imparfaites et fausses, la bonne volonté des âmes qui y cherchent le dieu inconnu et la liberté de l'esprit qui souffle où il veut. Mais nous n'oublions pas que « pour que l'imparfait ou l'insuffisant puisse suffire, il faut que le suffisant subsiste et qu'on lui donne lieu d'espérer », et nous nous armons, à l'égard de nous-mêmes, d'une sévérité égale à notre indulgence pour les autres. Renonçant à démontrer directement ou à procurer le surnaturel par quelque artifice dialectique que ce soit, nous ne nous sentons plus gênés, dans la recherche de démonstrations apodictiques, par la crainte de ne pas réservoir suffisamment la part de la grâce, nous comprenons « comment le refus ou l'obtention systématique de ce

que [la philosophie] reconnaît impliqué par notre action même est, non pas seulement pure privation d'un état supérieur et surérogatoire, mais déchéance positive, et comment l'ordre humain, assez subsistant et assez solide pour servir de fondement à toutes les constructions divines, reste indélébile sous l'accablement des responsabilités éternelles » (p. 78) ; les questions délicates du dam et de la satisfaction vicaire commencent à s'éclairer pour nous. Ayant appris enfin qu'aucune des formes de l'existence ne se termine en soi-même et que « nous ne pouvons toucher l'être en rien sans passer au moins implicitement par Celui qui, source et lien de tout être, est le « réalisant universel », nous entrevoyons ce qui est peut-être un dogme implicite : l'Emmanuel cause finale du dessein créateur. « Entre ces opinions théologiques, jusqu'ici libres, l'une selon laquelle l'Incarnation du Verbe n'a pour raison que la faute originelle en vue de la Rédemption sanglante, l'autre selon laquelle le plan primitif de la création enveloppait le mystère de l'Homme-Dieu, en sorte que la chute aurait seulement déterminé la forme douloureuse et humiliée du Christ avec la surabondance de grâce et de dignité qui est le fruit de cette surabondance d'amour, il se peut qu'un jour l'Église décide en faveur de la seconde thèse » (p. 81). Ce jour-là, la philosophie moderne pourra se glorifier d'avoir préparé une de ces définitions dogmatiques dont peut toujours s'enrichir le formulaire de la foi. Le conflit du rationalisme et du catholicisme se résout ainsi au profit commun de la philosophie. Au lieu de bouder stérilement la pensée moderne, sachons discerner en elle ce qui travaille avec nous et pour nous. « Tournés vers l'avenir, découvrons déjà, dans les crises présentes, les succès futurs de ce Christ qui, humble et caché durant sa vie, demeure humble et caché dans son progrès à travers l'humanité, au point de laisser à ses adversaires d'un jour l'apparente initiative des grandes inspirations de justice et de raison qui viennent secrètement de lui. »

\* \* \*

Nous savons des lecteurs qui, aujourd'hui encore, considèrent la *Lettre sur l'Apologétique* comme le chef-d'œuvre de M. Blondel. Même de qui ne le partagerait pas, cette opinion peut se comprendre. Loin de nous, en

tout cas, la pensée d'imputer à péché à l'auteur cette confiance et cette fougue de jeunesse, cette éloquence et cette abondance qui donnent à la *Lettre* sa physionomie si attachante ! Loin de nous la présomption de l'étroite critique qui crut discerner là tous les signes de la présomption ! Qui dit audace ne dit point témérité. Il y a, dans certains exploits de jeunesse, une sûreté de regard et de main qu'envient l'expérience et la méthode de l'âge mûr. Puissamment armé, au point de vue philosophique, par des lectures et des réflexions dont certains raccourcis nous disent l'étendue, M. Blondel, par ailleurs, n'avait rien négligé pour rester en règle, non seulement avec les exigences de fond, mais avec les habitudes de langage de l'orthodoxie catholique (1). Dans l'ensemble, la solidité de l'œuvre égale son éclat. Les postulats de la philosophie de l'action y sont dégagés, les intentions manifestées, les principes posés. Sur la plupart des points, la pensée de M. Blondel n'aura pas à se déplacer. Ce sont les ignorances et les préjugés du dehors qui, de gré ou de force, devront se rallier à elle.

Qu'à d'autres égards la *Lettre* appelle cependant des explications et les nuances, le contraire seul pourrait nous étonner. C'est un écrit de circonstance et de polémique, et, dans l'élan d'une attaque heureuse, la tentation est forte, pour une troupe ardente, de dépasser le but et de malmener le vaincu. C'est une œuvre de jeunesse, et vieillir serait trop triste, s'il dépendait d'une anticipation géniale de rendre inutile tout effort ultérieur de critique et de réflexion. L'information théologique et patriotique manque encore à M. Blondel, et l'œuvre lui reste inconnue du cardinal Dechamps (2), par exemple, qui lui sera si utile pour raccorder ses conceptions propres à la construction théologique traditionnelle. Le problème de la connaissance religieuse, voire de la connaissance tout court, n'est pas posé encore pour lui avec cette

(1) « Brochure très étudiée jusqu'en ses moindres détails, et dont quelques expressions n'ont été fixées qu'après une correspondance avec d'éminents théologiens romains », affirme Fonsegrive dans *Le Catholicisme et la vie de l'esprit* (p. 31). Nous lisons dans le même ouvrage (p. 65) que « la lettre de M. Blondel fut déferée à l'Index. Mais grâce à la haute intervention du cardinal Perraud, un ordre personnel de Léon XIII enleva à la congrégation l'examen de cette cause. »

(2) Sur le cardinal Dechamps, dont l'œuvre a été signalée à M. Blondel par Mgr Guillibert, évêque de Fréjus, voir *infra*, p. 86 et seq.

acuité qui, plusieurs années plus tard, va faire rebondir sa pensée et lui ouvrir des voies nouvelles. Il était impossible que certaines obscurités n'y subsistassent point.

La principale, la seule vraiment gênante, nous paraît provenir de ce qu'il faut bien appeler, puisqu'il emploie lui-même le mot, le phénoménisme au moins méthodologique de M. Blondel à cette époque. Dans le dessein avoué d'assurer l'indépendance respective de la théologie et de la philosophie, sans doute aussi avec l'arrière-pensée de se garantir personnellement plus d'aisance et de liberté d'action (1), le jeune universitaire, nous l'avons vu, revient avec insistance, dans la *Lettre sur l'Apologétique* comme dans l'*Action*, sur cette idée que, si la philosophie ne sort pas de son rôle en enseignant l'exigence subjective du surnaturel, elle n'a point à se prononcer sur son existence ou sa nature objective. Occupée « à décrire et à ajuster tous les aspects du phénomène universel », elle voit limiter de telle sorte ses prétentions ontologiques et métaphysiques qu'en face de cette donnée transcendante il ne semble plus lui rester d'autre rôle que de nous contraindre à l'aveu d'un on

(1) La situation de M. Blondel dans l'Université fut un moment fort délicate. « Après la soutenance de mes thèses, a-t-il bien voulu nous raconter, j'étais allé voir Liard pour solliciter un poste : il m'avait déclaré que sa « responsabilité d'homme public » ne lui permettait pas de me confier une chaire, attendu que ma façon d'entendre le problème philosophique et moral était destructive de la méthode et de la conception dont il avait à assurer le respect. Et c'était dit d'un ton qui ne me permettait pas de solliciter l'explication d'une formule dont le sens me restait obscur, mais j'ai su plus tard qu'il me reprochait de nier la valeur de l'ordre naturel, et de prétendre instaurer un pur surnaturalisme sur la ruine totale de la science et de la morale. Cet ostracisme devait durer près de deux ans : et devant mes instances pour sortir d'un congé involontaire, on m'offrait... d'enseigner l'histoire au collège d'Avallon. En ces conditions, la note de la *Revue de Métaphysique* (le premier jugement publié par une revue sur ma thèse) ne pouvait que m'émuvoir et me porter à marquer de toute ma force, en allant à l'extrême de ce que Delbos consulté appelait « le rationalisme de mes moyens », ma position proprement philosophique et laïque, sans empiétement aucun sur le domaine réservé de la théologie, de la mystique, de la pratique même. D'où l'effort, assez unilatéral, je le concède, qui, comme un plaidoyer passionné, insiste exclusivement sur un aspect de ma pensée, et cela dans le double dessein de manifester le caractère purement rationnel de mon entreprise, en revendiquant à mon tour les droits de cette raison contre ses prétendus défenseurs qui lui enlevaient une partie de son domaine, et de me rouvrir la carrière universitaire qu'un contresens semblait me fermer brutalement » (*Lettre inédite du 24 avril 1918*).

ne sait quoi, destiné à rester pour elle sans forme et sans nom.

Tout en réservant, avec M. Blondel, la part incom-  
municable de la grâce d'une part, de la pratique religieuse (1) d'autre part ; tout en admettant, comme il le fait déjà (sans peut-être le dire encore assez), que la vérité surnaturelle ne saurait ni se formuler ni se vivre indépendamment de l'apport historique de la révélation et de la tradition, on peut se le demander : Est-il vrai que l'étude de l'action religieuse ne reste « toute scientifique », qu'en demeurant « pur phénomène » ?

(1) C'est sous cet aspect surtout que M. Blondel a défendu longtemps sa réponse à la *Revue de métaphysique*, et qu'elle lui a paru exprimer une vérité permanente. « Dès 1894, j'étais extrêmement préoccupé de ne pas laisser « l'idée de l'action » se substituer à « l'action effective », de ne pas laisser une « philosophie de l'action » reprendre les errements et les prétentions d'une « philosophie de l'idée », de ne pas laisser la solution spéculative usurper la place de la pratique ; je tenais donc à marquer, contre le rationalisme, la part réservée et éminente de ce que la vie réellement vécue apporte d'enseignements et de conclusions que rien ne supplée, si tout doit contribuer à les préparer et à les éclairer. Et ce qui est vrai dans l'ordre naturel et intellectuel est aussi ou plus vrai encore dans l'ordre surnaturel de la foi positive. La métaphysique n'est qu'un schéma, un *mimétisme du réel* ; de même, et *a fortiori*, une étude, même aussi poussée que possible, de la vie religieuse, est comme une *coque*, véhicule protecteur et moule peut-être exactement plastique, dans l'hypothèse la plus favorable, mais enfin sans ce contenu réel, sans cette divine présence qui échappe à toutes nos catégories, à toute cette science notionnelle, à toutes nos représentations anthropomorphiques... Voilà en quel sens et pour quelles raisons, à la fois philosophiques et théologiques même, j'ai pu poser la distinction et la solidarité de la foi subjective (en tant que phénomènes de conscience systématisés) et de la foi réelle et effective (en tant que portant en elle le mystérieux hymen de la vie humaine et du don divin)... Depuis lors, en réfléchissant au rapport de la pensée discursive et de la « contemplation », en étudiant les formes les plus concrètes et les plus hautes — non de la raison — mais de *l'intellectus*, en prenant contact avec les expériences mystiques, je me suis rendu compte davantage de ce que le P. Rousselot appelle le mimétisme de toute la connaissance. Mais, plus que lui, j'insisterais sur le caractère utile, solide, salutaire de ces notions inadéquates et toujours artificielles, et je ne crois pas mériter du tout le grief d'agnosticisme ; toutefois j'estime que tout ce que nous pouvons obtenir, par la réflexion analytique et par les synthèses expressives du langage, de la science, de la spéculation rationnelle, reste, selon le mot de Newman, *umbrae et imagines* ; ...je crois que si l'usage de l'investigation logique et métaphysique est légitime pour nous mettre sur le chemin du réel, toutefois, pour goûter, pour posséder, pour voir ce réel, il faut recourir encore à d'autres méthodes, parcourir d'autres voies qui, dans l'ordre naturel même, sont analogues à ce que les mystiques décrivent des préparations ascétiques » (Lettre inédite du 24 avril 1918).

Est-il concevable qu'on explore le domaine total de la « foi subjective » sans empiéter sur celui de la « foi objective ? » (1). Est-ce vraiment à ce seul prix que peuvent être conciliées la liberté d'investigation réclamée par le chercheur et la docilité requise du croyant ?

Si la distinction du noumène et du phénomène est, comme on nous l'enseigne, nominale et artificielle, l'objet métaphysique (nous ne disons pas encore surna-

(1) En réponse à ces objections que nous lui avons récemment fait connaître, M. Blondel, dix ans après la lettre où il défendait aux trois quarts ses textes primitifs comme on vient de le voir, nous écrit en ces termes qui montreront le travail continu et progressif de sa pensée et de ses formules : « Je vous remercie de vos franches et pénétrantes critiques : pris en son sens obvieux, mon texte les mérite. Je vous sais gré de me faire voir, en une optique objective, ce que, à distance, je persistais trop à interpréter à travers mes intentions meilleures que mes expressions. Dans ce passé déjà lointain, divers points, mais celui-ci plus que tout autre, appelleraient des « retractions » ou des redressements. D'ailleurs la distinction que vous incriminez ne m'avait jamais pleinement satisfait, elle me laissait un malaise et j'avais l'impression de *loucher* en la faisant. D'une part en effet elle avait une signification purement méthodologique, dans la mesure où je regardais du côté des idéalistes, phénoménistes ou immanentistes qui me disqualifiaient comme philosophe et avec qui cependant je voulais coûte que coûte prendre contact pour amorcer le débat en allant aussi loin que possible au devant d'eux ; mais alors je semblais glisser sur le terrain doctrinal et ontologique par des concessions définitives et abusives que vous avez bien raison de condamner, mais auxquelles réellement je ne consentais pas. — D'autre part, cette même distinction visait déjà, sous une forme très imparfaite ou même inexacte, à une thèse dont je n'ai fixé la signification et la portée que beaucoup plus tard, la thèse qui consiste à discerner l'hétérogénéité et la solidarité de deux sortes de connaissance en toute notre pensée. Au début, faute d'avoir analysé les aspects ou les ingrédients de la pensée, que je n'envisageais guère que sous sa forme notionnelle, je ne voyais en face d'elle, pour nous ramener de l'abstrait au concret, que l'action. Mais c'était là une opposition artificielle et dénaturante. Il y a une autre connaissance, une autre pensée, une autre science, qu'il importe de caractériser et qui répondent à vos *desiderata*. L'action n'est pas tout d'un côté ; elle participe aux deux pensées qui communient en elle et qui servent à la promouvoir, comme elle sert à les féconder. Je ne dirais donc plus que la métaphysique n'est qu'un schéma, une coque. Mais du reste j'en avais déjà l'aveu proche, lorsque dans *l'Action* je parlais d'une métaphysique (notionnelle) « à la première puissance » afin de réservier la place de cette « métaphysique à la seconde puissance » que je ne savais pas encore bien aborder. Aussi avez-vous grandement raison de rappeler que, glissant du terrain méthodologique en une ontologie factice, mes formules initiales sont une fausse note dans le concert où je cherchais l'harmonie en excluant toute comptabilité double, toute dissonance irréductible, même tout simple concordisme. Car il faut, me semble-t-il, que tout communique et que rien ne se confonde ». (Lettre inédite du 23 février 1929).

tuel, de l'aspiration religieuse doit être, même pour la conscience et la raison, autre chose qu'une impénétrable inconnue. Si l'histoire surnaturelle dont nous sommes les héritiers, la destinée surnaturelle à laquelle nous sommes conviés retentissent de fait dans notre condition présente, ce doit être tout de même quelque chose de plus précis qu'un aveu d'impuissance que nous apportons en collaboration à l'appel de la révélation. L'espèce d'agnosticisme où pourraient nous incliner certaines formules de la *Lettre sur l'apologétique* ne répond donc pas, semble-t-il, à l'orientation profonde de la doctrine. Ainsi apparaît-elle, en ce premier état, tiraillée entre des tendances difficilement conciliaires et l'on comprend, en une certaine mesure, qu'elle ait été utilisée ou sollicitée en des sens différents.

Nous aurons à montrer comment s'est résolue cette apparente antinomie et en quel point précis s'est fixé — ou manifesté — l'équilibre délicat de cette pensée vigoureuse. Mais on le voit dès maintenant, et il importe de le noter d'avance. Loin de chercher à retrouver par la seule analyse interne le contenu de l'enseignement révélé, comme un sceau dans son empreinte ou un objet dans son image, le mouvement spontané de M. Blondel a été de souligner au maximum l'indépendance des deux démarches et l'irréductibilité des deux ordres : « On me prête le dessein, écrira-t-il plus tard, de montrer comment les dogmes sont appelés ou postulés par l'âme humaine qui, si elle sait bien voir en elle-même, peut les y découvrir d'avance. Or je n'ai pas cessé un seul instant d'affirmer que, sans un enseignement objectif et une révélation positive, nous ne pouvons par nous-mêmes découvrir aucun dogme, obtenir aucune connaissance de la véritable réalité surnaturelle, dégager aucune notion de la grâce, même quand les touches secrètes de Dieu se traduisent déjà par des faits de conscience anonymes »(1). Dans de tels passages, certains ont cru discerner une résipiscence et une mauvaise défaite. On voit ce qu'il en faut penser. A supposer qu'il y ait eu oscillation, c'est dans le sens opposé à celui qu'on a cru que penchait tout d'abord la pensée de M. Blondel. Nos arrière-neveux lui entendront peut-être reprocher d'avoir, en face du surnaturel, exagéré la discrétion.

(1) *Lettre à l'Univers* du 12 mars 1907. Cité notamment par Thaumiry, *les Deux aspects de l'Immanence*, p. 271.



IV

LE FAIT INTERNE  
ET LE FAIT EXTERNE



## LE FAIT INTERNE ET LE FAIT EXTERNE

D'après l'enseignement théologique, la vie de la foi nous est offerte par une révélation. Le christianisme est un fait et une religion, un fait extérieurement donné, une religion publiquement et socialement pratiquée. A ce titre, il relève de l'histoire, où il réclame un caractère de transcendance unique : *Fides ex auditu* (1).

Mais il n'est pas contesté, il est même explicitement enseigné que la grâce nous travaille en même temps du dedans et que, sous son action, surgissent ou se précisent en nous des aspirations et besoins qui, sans constituer à aucun degré une connaissance anticipée du contenu de la Révélation, ni davantage un pouvoir autonome d'élévation transcendance, se traduisent, pour l'âme humaine, et par une *obligation* impérieuse d'adhérer à cette religion, et par une *impossibilité* absolue de réaliser sans elle et hors d'elle sa destinée plénière.

Comment concevoir cette intervention extérieure, pour qu'elle laisse intacte la liberté et la dignité de l'adhésion personnelle ? Comment cette réaction spontanée ou provoquée de l'âme humaine, pour que ne soient mises en cause ni la transcendance ni la gratuité du don divin ? De quelle manière se rencontrent et se nouent en nous le « fait externe » de la révélation et le « fait interne » de l'inquiétude et de la grâce ? Quel est le rôle respectif, dans la vie chrétienne et sa justification apologétique, des signes du dehors et des postulations du dedans ? Tel est donc le permanent problème que l'œuvre de M. Blondel se trouvait poser avec une acuité insoupçonnée.

Dans une étude de dessein proprement philosophique, il nous avait d'abord paru possible de laisser à l'arrière-plan un débat suspendu finalement aux plus délicates

(1) *Rom.*, X, 17.

notions théologiques. A l'épreuve, nous avons craint que, faute d'y apporter dès l'abord une lumière suffisante, tout notre exposé risquât de demeurer équivoque et obscur. Nous défiant toutefois, ici spécialement, d'une compétence et d'une information insuffisantes, nous nous bornerons à rappeler les principales phases d'une discussion laborieuse, à jalonna la route faite et les résultats acquis, laissant à M. Blondel le soin de définir et de délimiter lui-même les positions où il apparaît, de plus en plus, solidement installé.

\* \* \*

Parmi les études critiques suscitées par la *Lettre sur l'Apologétique*, deux surtout avaient été remarquées : celle du P. Schwalm sur *Les illusions de l'idéalisme et leur danger pour la foi* (1), celle de l'abbé Gayraud : *Une nouvelle apologétique chrétienne* (2).

A la vérité, elles ne nous paraissent plus aujourd'hui bien redoutables et il suffit de les rapprocher pour les neutraliser. En effet, tandis que l'abbé Gayraud dénonce le naturalisme rationaliste de M. Blondel, c'est de fidéisme subjectiviste que l'accuse le P. Schwalm. D'autre part, tandis que l'abbé Gayraud déclare accepter la méthode d'immanence, en reconnaissant qu'elle a été pratiquée par saint Augustin, c'est cette méthode même que le P. Schwalm incrimine, comme entachée de kantisme et de subjectivisme. Sur quoi, le P. Laberthonnière, qui fait le rapprochement (3), de remarquer qu'il « faut au moins que l'un ou l'autre se trompe », à moins qu'ils ne se trompent tous les deux. Comment en effet ils se trompent tous deux et quelle est la cause spécifique de leur erreur, il a été donné au P. Laberthonnière de le marquer dès l'abord avec une précision vigoureuse, en deux articles restés célèbres sur le *Problème religieux* (4). Regardant, comme il dit, de haut en bas, ce que M. Blondel avait considéré de bas en haut, supposant le problème du surnaturel résolu et le christianisme admis, et recherchant de ce point de vue les

(1) *Revue thomiste*, septembre 1896.

(2) *Ann. phil. chrét.*, décembre 1896 et janvier 1897.

(3) *Essais de philosophie religieuse*, p. 152-153.

(4) *Ann. phil. chrét.*, février et mars 1897. Cf. *Essais de philosophie religieuse*, p. 151 et seq.

conditions de la solution dont la philosophie est capable ; il retrouve en cours de route les conclusions auxquelles M. Blondel était arrivé par sa libre investigation.

Il a été dit avec vérité que la foi doit être raisonnable, *rationalabile obsequium*. Mais comment peut-il y avoir adhésion raisonnable à des vérités surnaturelles, c'est-à-dire inaccessibles en elles-mêmes à la raison ? Les apologistes parlent comme d'une chose toute simple de démontrer la vérité de la religion. Mais comment la démontrer, à partir sans doute de ce que nous pouvons connaître naturellement, sans lui enlever le caractère d'un don libéral et transcendant ?

Pour que les deux ordres se relient sans se confondre, il faut que leur lien soit, non de nécessité logique, mais de solidarité vivante et intelligente. Pour que l'apologétique se constitue comme science sans dénaturer son objet, il faut que l'unité requise — de plan en Dieu, de vie en nous — soit cherchée non dans une analyse dialectique de la notion de surnaturel, mais dans une analyse psychologique de l'acte de croire (et, ajouterons-nous, dans une étude métaphysique des données sous-jacentes à cet acte). « Avoir la foi, la foi vive et complète, c'est posséder Dieu. Mais nous ne pouvons posséder Dieu qu'en nous donnant à lui ; et nous ne pouvons nous donner à lui que parce qu'il se donne à nous. La foi apparaît ainsi comme la synthèse de deux amours, et non pas comme la liaison de deux idées » (1). Là est la clef du problème.

On n'est pas fidéiste pour soutenir que la foi seule, dans sa plénitude — un *acte* de foi, — met en possession de la vérité surnaturelle et qu'elle est un acte de vertu, donc de volonté libre. On n'est pas rationaliste pour soutenir que l'objet de foi n'est pas impur, qu'il présente une certaine « connaissance », profit éclairant et nourrissant de notre libre adhésion intellectuelle sous la motion de la grâce. Ces deux affirmations sont légitimes et se concilient, mais là seulement où s'opère effectivement la synthèse de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, dans l'acte par lequel notre volonté ratifie le don gracieux de Dieu. Ce qui revient bien à dire que c'est en nous, et par une méthode d'immanence, qu'il faut trouver le principe d'un accord et d'une solution.

« Tout homme, en fait — nous ne disons pas en droit

(1) *Ess. phil. relig.*, p. 166.

— est appelé à vivre surnaturellement » (1). Impliqué ainsi pratiquement dans une économie religieuse de nature transcendante, il en résulte pour lui tout un réseau d'influences et de sollicitations surnaturelles qu'il ne faut pas confondre avec la grâce sanctifiante effectivement possédée, mais qui n'en constituent pas moins ou des grâces actuelles ou des préparations plus ou moins lointaines à l'invasion et à l'avènement du Dieu de la révélation. Même méconnu, le Divin agresseur est toujours là. Il n'est pas seulement autour de la place ; il est dans la place. En ce sens il devient possible de dire que « l'action humaine postule le surnaturel (2) », et que « dans la nature même... se trouvent des exigences de surnaturel » (3). Cette affirmation est légitime, du moment qu'elle vise, non pas « la nature en tant que nature », mais la nature « en tant que pénétrée et envahie déjà par la grâce » ; la nature en tant que déchue d'une grâce première qui a été perdue sans que la vocation correspondante fût retirée, et qui demeure tributaire d'une grâce de relèvement. Comment serait-il interdit à l'investigation philosophique de faire apparaître les déficiences et requêtes de l'action humaine, ainsi mise en demeure d'accueillir l'offre d'union divine ou de manquer à sa destinée ? C'est l'objet parfaitement correct et rigoureux des recherches que nous propose M. Blondel, au moyen et au nom d'une « philosophie de la volonté, d'une philosophie de la vie et de l'action » qui, sans répudier la « méthode spéculative et abstraite des dialecticiens », s'efforce de la compléter et de la vivifier par « la méthode ascétique et vivante des mystiques ».

(1) *Id.*, p. 171.

(2) *Id.*, p. 173.

(3) *Id.*, p. 172.

\* \* \*

Saint Augustin (1), les mystiques, Pascal (2), Newman : le P. Laberthonnière avait indiqué dans le *Problème religieux* quelques-uns des points de contact et d'appui que « méthode d'immanence » et « philosophie de l'action » pouvaient trouver dans la plus authentique tradition chrétienne. En réalité, l'inventaire restait fort incomplet.

D'une part, en effet, l'augustinisme ne se réduit pas à saint Augustin. En plein xire siècle, il a eu un représentant éminent en Pierre Lombard, le Maître des Sentences, qui avait commenté, en les reprenant à son compte, les pages où saint Augustin parle des possibilités de charité et de foi incluses en la nature même. Au xvii<sup>e</sup> siècle et au xviii<sup>e</sup>, il devait connaître une efflorescence magnifique, où l'idée des « raisons séminales », notamment, allait recevoir des applications et fructifications multiples.

D'autre part, ce qui est moins connu (3), dans l'his-

(1) Rapports de l'augustinisme et de la philosophie de l'action : magnifique sujet que l'on traitera un jour. Les points de contact sautent immédiatement aux yeux : caractère intérieur, moral, humain, du problème philosophique et religieux : « C'est Dieu et mon âme que je désire connaître — Rien de plus ? — Rien de plus » (*Sol.*, I, 7) ; — instabilité des apparences sensibles, précarité de la vie temporelle, nécessité de mourir à cette vie illusoire pour naître à la vie véritable : « Rien ne lui suffit (à la créature raisonnable) de ce qui est moins que vous, et ainsi elle-même ne se suffit pas à elle-même » (*Conf.*, XIII, 8) ; — vide de l'âme sans Dieu, plénitude de l'âme unie à Dieu : « Je suis mal partout où vous n'êtes pas... Toute cette vaine abondance qui n'est pas Dieu n'est que détresse » (*Conf.*, XIII, 8) ; — intérriorité, universalité de l'inévitable présence : « O Dieu que toute créature capable d'aimer, aime en le sachant ou sans le savoir » (*Sol.*, I, 1) ; — autonomie profonde de la personne sous le don onéreux et libérateur : « Cherchez ce que vous cherchez... dans le plus profond de vos désirs » (*Conf.*, IV, 12 et V, 8) ; — irréductibilité du mystère et relativité de la connaissance notionnelle : « Il y a plus de vérité dans la pensée que dans le discours et plus dans l'être que dans la pensée » (*De Trin.*, VII, 4. Traduction libre) ; — rôle indispensable de la pratique littérale et de la bonne volonté religieuse dans la recherche et dans la foi : « Crois afin de comprendre » (*In Joan. Ev.*, XXIX, 7) ; — souveraine dignité de la charité (passim), etc., etc.

(2) Cf. spécialement sur ce point *L'apologétique et la méthode de Pascal*, in *Ann. phil. chrét.* de février 1901 et *Es. phil. rel.*, p. 193 et seq.

(3) Nous utilisons ici, notamment, l'excellente brochure de M. l'abbé Wehrlé : *la Méthode d'Immanence*, dont il sera question plus loin.

toire même de la pensée thomiste, deux hommes se sont rencontrés pour discerner l'intérêt qu'il y aurait à fonder la distinction du naturel et du surnaturel, non plus sur des hypothèses théoriques liées au concept de la nature humaine prise en soi, mais en se plaçant dans l'ordre de la réalité originairement donnée et historiquement développée : Cajetan, dans son *Commentaire sur la somme théologique*, Suarez, dans ses traités *De la Grâce et de la fin dernière*. « L'un et l'autre, écrit M. Wehrlé, distinguent, avec un soin qui est une nouveauté, la *nature naturelle* et la *nature* pénétrée du surnaturel. De la nature en tant que nature pure, ils nient qu'elle puisse renfermer une tendance vers le surnaturel. Au contraire, de la nature primitivement surélevée, qui est la nôtre, ils admettent qu'elle reste effectivement coordonnée à un ordre transcendant et qu'elle postule rigoureusement la béatitude surnaturelle. Bref, pour construire leur théologie, ils opèrent un changement de perspective qui leur permet d'aller à la fois moins loin et plus loin que leurs prédecesseurs. D'un côté, ils reconnaissent plus expressément la disproportion d'une nature créée avec l'ordre surnaturel qui suppose une participation à la réalité incrée. D'un autre côté, ils professent que la nature humaine, telle qu'elle se trouve donnée en fait, est en quelque sorte nécessitée par une vocation obligatoire à sortir des limites de l'ordre naturel (1) ».

Et enfin, chez saint Thomas lui-même, trois pierres d'attente se trouvent, très ostensibles, pour une philosophie religieuse tout autre que le pur « extrinsécisme » où ses disciples ont parfois cherché à l'enfermer malgré lui : 1<sup>o</sup> l'idée d'un « amour de Dieu sur toutes choses connaturel à l'homme » : « *Diligere aulem Deum super omnia est quiddam connaturale homini* » (2) ; 2<sup>o</sup> l'idée d'une proportion et « ordination » nécessaires entre l'être et sa fin : « *Nihil potest ordinari in aliquem finem, nisi præexistat in ipso quædam proportio ad finem* » (3) ; 3<sup>o</sup> l'idée d'un désir naturel de la connaissance directe, substantielle de Dieu, autrement dit de la vision béati-

Lui-même utilise une étude du P. Ligeard, parue d'abord en articles à la *Rev. prat. d'ap.*, puis en volume chez Beauchesne : *la Théologie scolaistique et la transcendance du surnaturel*.

(1) *Op. cit.*, p. 31.

(2) *Som. theol.*, Ia, IIae, q. CIX, art. 3.

(3) *De verit.*, q. 14, art. 2.

fique : « *Ultima felicitas substantiae separatae non est in illa cognitione Dei qua Deum cognoscunt per suas substantias, cum adhuc earum desiderium deducat eas usque ad Dei substantiam* » (1).

Et si l'une ou l'autre de ces thèses reste encore soumise à controverse théologique, y en a-t-il une qui, par delà toutes les oppositions de méthode ou d'école, mette plus aisément d'accord toutes les âmes chrétiennes que celle d'une « naturelle et première inclination d'aimer Dieu », « indice et mémorial de notre premier principe » ? Nous empruntons ces expressions à saint François de Sales, qui a développé le thème en ses admirables chapitres XV à XVIII du *Traité de l'amour de Dieu* (2). Mais à combien d'autres ne pourrions-nous en emprunter d'analogues ! Le péché, qui a « beaucoup plus débilité la volonté humaine qu'il n'a offusqué l'entendement », ne nous a pas laissé le *pouvoir d'aimer Dieu* sur toutes choses, mais il nous en a laissé *l'inclination*. « Un certain vouloir sans vouloir, un vouloir qui voudrait, mais qui ne veut pas, un vouloir stérile... un vouloir paralytique » subsiste en nous, qui est la caractéristique essentielle de notre nature présente. Et qu'a proposé la philosophie de l'action, sinon d'en étudier plus minutieusement, plus rigoureusement, les « secrets avertissements » ?

De fait, l'originalité de M. Blondel paraît ici résider moins dans le fond même des idées que dans le double souci de rigueur scientifique et de vérité concrète qu'il a apporté à leur expression. Il ne désespère pas de l'entendre dire un jour. Parmi les bons ouvriers de ce jour de justice, il faudra retenir entre tous le nom de l'abbé Mallet.

\* \* \*

Ami et familier de M. Blondel en cette admirable ville d'Aix qu'il habitait lui-même, et où il est mort récemment chanoine titulaire et chancelier de l'archevêché, l'abbé Mallet a rendu à la philosophie de l'action plu-

(1) *Cont. gent.* III., c. 52. Sur ce point, cf. *infra*, p. 95-96, à propos des études du P. Guy de Broglie.

(2) Voir, en ce qui le concerne, la thèse de M. l'abbé Thamiry, *La méthode d'influence de saint François de Sales. Son apologétique conquérante*, Beauchesne, éd., 1922.

sieurs éminents services (1). Aucun n'égale en importance et en éclat la série d'articles qu'il a consacrés, dans les *Annales de philosophie chrétienne* (2), à l'œuvre apologétique du cardinal Dechamps (3). Sensationnelle à tous égards devait être l'intervention posthume

(1) Cf. Dans la *Rev. clerg. fr.* : *Un entretien avec M. Blondel* (15 août 1901). *D'où naissent quelques malentendus persistants en apologétique* (1<sup>er</sup> septembre 1902). *Un dernier mot sur la paix de l'apologétique* (15 décembre 1902). *Un nouvel entretien avec M. Blondel* (15 avril 1904). *Une simple explication* (15 juin 1904). — Dans la *Rev. de phil.* : *La philosophie de l'action* (1<sup>er</sup> septembre 1906). — Dans la *Rev. clerg. fr.* à nouveau : *Qu'est-ce que la foi?* (1<sup>er</sup> et 15 août 1906). *De l'unité complexe du problème de la foi. Méprises et éclaircissements* (1<sup>er</sup> février 1908).

Les articles *Qu'est-ce que la foi?* ont été réunis en une brochure de la collection S. et R. Bloud et Gay, éd. dont la lecture s'impose. En même temps que de la foi (sur quoi M. Mallet se borne, dans l'ensemble, à résumer et à systématiser des vues déjà présentées par M. Blondel) il y est question de la science : — de sa double fonction théorique et pratique, visant à la fois l'être des choses et le pouvoir de l'homme sur elles et manifestant ainsi, une fois de plus, que « penser et agir ne composent en nous qu'une seule destinée ; — de son autonomie relative et de sa subordination finale à ces « questions vitales et totales dont, au fond, elle procède elle-même » ; — enfin, et de la manière la plus fructueuse, du rôle de la volonté dans l'acte de foi et dans la connaissance en général. Ce rôle, explique M. Mallet, n'est pas seulement de consentir après coup à une affirmation toute faite. La volonté contribue intrinsèquement, et raisonnablement, à la certitude, à l'évidence même de l'affirmation, par ce qu'on peut appeler « les motifs propres de la volonté ». Vrais motifs, eux aussi, mais « éclairants plutôt qu'éclairés, intelligents plutôt qu'intellectuels ». De quel droit, s'est-on souvent demandé et peut-on légitimement se demander, de quel droit la volonté intervient-elle dans le domaine de l'intelligence ? Si elle n'apporte avec elle aucun élément intellectuel nouveau, elle n'agit alors que comme puissance nue des contraires, par un décret arbitraire que rien ne semble pouvoir expliquer ou justifier. Si, au contraire, elle a déjà son contenu propre, on peut admettre et comprendre qu'elle ne se borne pas à ratifier ce qui est vu ou su, qu'elle n'ait pas non plus à suppléer à ce qui n'est ni vu ni su, mais serve à le faire voir et savoir. Ces « *habitus intellectuels et moraux de la volonté* », susceptibles de devenir par eux-mêmes source de lumière et de connaissance, ce sont « les motifs propres de la volonté ».

(2) Octobre 1905 : *L'œuvre du cardinal Dechamps et la méthode de l'apologétique*. Février et mars 1906 : *Les controverses sur la méthode apologétique du cardinal Dechamps*. Mars 1907 : *L'œuvre du cardinal Dechamps et les progrès récents de l'apologétique*.

(3) Né en 1810, mort en 1883, archevêque de Malines de 1867 à 1883 — de cette même Malines où M. Blondel devait trouver un jour, en la personne du cardinal Mercier, successeur du cardinal Dechamps, un défenseur très bienveillant et un répondant doctrinal parfaitement averti. Cf. notamment son discours à l'Académie royale de Belgique de *Fide*.

au débat de ce théologien de premier ordre, que son rôle au concile du Vatican (où il fut notamment un des trois rédacteurs de la constitution *de Fide*), a investi d'une autorité théologique hors pair, et qui sur tant de points se trouve avoir soutenu des thèses si parfaitement consonantes à celles de M. Blondel.

Et la solidarité, l'implication réciproque des diverses preuves dont l'ensemble lié seul constitue une apologétique rigoureuse ; et l'usage méthodique de la psychologie pour commenter, éclairer des miracles et des signes reconnus d'ailleurs nécessaires ; et la place faite aux réalités mystérieuses de la vie subconsciente, « ces faits qu'on éprouve inévitablement, même quand on ne les analyse pas » ; et la « propulsion alternative de la pensée et de l'action » ; et la subordination du connaître à l'agir, puisque « ce n'est jamais sans le désir d'une vie plus pure que l'incrédule arrive à la foi » ; et l'affirmation fondamentale d'une nature humaine (qui n'a jamais été dans l'état, possible d'ailleurs, de pure nature) pleine de « postulats » qui font d'elle « une vraie pierre d'attente » de la révélation chrétienne ; et la restriction, également capitale, que ce besoin de secours « ne détermine pas lui-même la manière dont le secours nous viendra de Dieu » ; et la « nécessité », conséquente, il est vrai, d'une révélation si divinement adaptée à ce qui l'invoque et l'appelle en nous que « toute âme sincère semble se retrouver elle-même en la rencontrant » ; et la valeur permanente du fait visible de l'Eglise comme argument décisif de sa divine mission : — rien d'essentiel en vérité n'y manque, et l'on est stupéfait de la précision avec laquelle ces deux doctrines d'origine si différente se superposent dans le détail même.

« Il n'y a que deux faits à vérifier, un en vous, et un hors de vous ; ils se recherchent pour s'embrasser, et de tous les deux le témoin c'est vous-même » (1), écrit-

(1) Cette citation du cardinal Dechamps est empruntée à l'ouvrage de portée décisive qui a pour titre : *De la démonstration de la foi ou Entretiens sur la démonstration catholique de la Révélation chrétienne*, et qui forme le tome I des œuvres. On y trouvera à la page 16 notre texte, qui a du reste été reproduit comme épigraphe en tête du volume. *Les Œuvres complètes* du cardinal Dechamps ont été publiées par l'éditeur Dessain, de Malines, en 18 volumes in-12. Ceux qui voudraient connaître à fond et vérifier par eux-mêmes la position apologétique et la doctrine théologique du saint et savant prélat devraient lire de préférence, outre l'ouvrage que nous venons de citer, les écrits

vait le cardinal Dechamps, fournissant lui-même un raccourci saisissant de sa pensée. M. Blondel n'avait jamais songé, quoi qu'on en ait dit, à opposer une apologétique « interne » à une apologétique « externe ». Il avait toujours admis « la coexistence d'un élément intrinsèque et d'un élément extrinsèque concourant à la démonstration complète » (1). Il avait, il est vrai, « réclamé une situation privilégiée pour l'élément d'intériorité », professant que « seule la solution proposée du dehors rend vraiment intelligible la question posée au dedans, de même que seul le postulat intérieurement perçu livre le sens véritable de la réalité historiquement manifestée », mais ajoutant que « c'est dans le sujet que s'opère la synthèse des deux faits qu'il est appelé à constater et à juger ». Que dit d'autre le cardinal Dechamps ?

\* \* \*

Un des points spécialement vulnérables de « l'apologétique de l'immanence » semblait, aux yeux de ses adversaires, être le problème du miracle. Car, d'un côté, habitués à considérer les données sensibles comme l'unique voie d'accès en nous de la science ou même de la foi, et l'extériorité brute comme le seul signe de la réalité, toute tentative d'élucidation du *sensus interior* devait leur apparaître comme une dépossession du *signum exterrnum*. Et, d'autre part, les textes insuffisamment précis de l'*Action* (2) et de la *Lettre* (3) qui touchaient, incidemment d'ailleurs, au miracle, avaient été interprétés par eux d'une manière qui leur semblait mettre en cause à la fois sa valeur apologétique et sa réalité ontologique.

Déjà M. Blondel avait eu l'occasion de s'expliquer à ce sujet dans une lettre à l'abbé Bricout publiée par la *Revue du clergé français* du 15 avril 1904. Les précisions définitives ont été apportées, sous son inspiration directe,

suivants : *De la certitude en matière de religion ou la question religieuse résolue par les faits* (Tomes III et IV) ; *La Nouvelle Ère* (Tome V) ; *Lettres philosophiques et théologiques sur la démonstration de la foi* (Tome XVI).

(1) J'emprunte ces formules, comme les suivantes, à l'excellente page de M. l'abbé Wehrle : *La méthode d'immanence*. (Voir ci-dessous, p. 91 et seq.)

(2) Notamment, p. 396 et 397.

(3) *Ann. phil. chrét.*, janvier 1896, p. 345.

semble-t-il, par M. Bernard de Sailly (1), à propos d'une retentissante étude de M. Le Roy.

Se référant à une notion de la matière selon laquelle « la matière c'est le fait, pour l'esprit, de ne pouvoir agir et vivre qu'en contractant des habitudes et en montant des mécanismes dont l'inertie pèse ensuite sur lui et tend à l'entraîner », M. Le Roy avait défini le miracle (2) « l'acte d'un esprit individuel (ou d'un groupe d'esprits individuels) agissant comme esprit à un degré plus haut que d'habitude, retrouvant en fait, et comme dans un éclair, sa puissance de droit ». Tout en reconnaissant que le miracle reste divin et surnaturel, dans toute la mesure où la foi qui l'engendre suppose le concours de la grâce, il en concluait que « il n'y a de miracle que par la foi... Il manifeste le pouvoir causal de la foi ».

Après avoir opposé délibérément la méthode et la métaphysique de M. Blondel à celle de M. Le Roy (3), M. Ber-

(1) *Ann. phil. chrét.* de juillet 1907. Ce collaborateur assez mystérieux, qui de sa solitaire « Tour d'Apran » s'est plu à dépister les curiosités, semble n'être jamais intervenu qu'avec un mandat explicite de M. Blondel, momentanément empêché par la fatigue ou quelque autre cause, et, une fois au moins, avec l'aide de notes communiquées par ce dernier (cf. notamment *Thèses de recharge*, p. 115). Outre les études citées au présent chapitre, on consultera avec profit, du même auteur : *Les ingrédients de la philosophie de l'action* (*Ann. phil. chrét.*, novembre 1905) et *La tâche de la philosophie, d'après la philosophie de l'action* (*Ann. phil. chrét.*, octobre 1906).

Sur ce miracle, et dans le même sens, J. Wehrlé : *Note sur la nature, la finalité et la fréquence du miracle* (*Nouvelle Journée de décembre* 1922).

(2) *Essai sur la notion du miracle*. *Ann. phil. chrét.*, octobre-novembre-décembre 1906.

(3) M. Le Roy « commence par déterminer, avec la rigueur qu'on peut apporter dans les sciences exactes où la définition fait loi, les données du problème qu'il veut examiner, les conditions auxquelles il s'assujettit strictement par hypothèse. Il est donc surtout attentif à l'élément conventionnel, qui permet d'introduire dans la représentation des choses concrètes une précision abstraite. Et ces notations une fois établies, il les manie comme des symboles géométriques ». Il tend par suite à repousser impitoyablement « toutes les notions implicites, toutes les assertions compensatrices qui, dans la plupart des esprits où elle semble admise, corrigent et complètent cette conception idéalement abstraite ». M. Blondel ne croit pas possible ni légitime, d'isoler et de frapper une thèse, abstraite de tout, comme si elle existait à part, sans racines dans les faits et dans les intelligences ». Pour M. Le Roy, l'apparence physique est une donnée provisoire et caduque dont il ne reste rien. Pour M. Blondel, au contraire, la donnée physique c'est déjà la réalité inaperçue partiellement, réalité qui, même sous cet aspect fragmentaire, doit être comprise dans la réintégration finale et totale. « Le corps, même spiritualisé, restera le corps ».

nard de Sailly tente de justifier contre ce dernier la notion traditionnelle du miracle, qui ne peut être considéré comme l'effet physique normal d'une force psychique anormale. La filière de la nature y est bien rompue, puisque l'effet physique n'est pas en proportion directe de la tension psychique et que l'action divine n'a pas, comme unique véhicule, la force spirituelle. Il est vraiment une dérogation à l'ordre naturel, non pas sans doute en ce sens qu'il y aurait des lois violées, mais en ce sens que, sans être supprimé, cet ordre se trouve subordonné à un ordre de bonté toute gratuite, au moyen d'un agencement intentionnel de faits. « Il reste donc vrai de le définir avec saint Thomas : *quod fil divinitus*, ce qui, dans l'ordre sensible, s'opère divinement, en vue du surnaturel. »

Aussi ferme, aussi catégorique est M. Blondel lui-même dans les notes adressées à la *Société française de philosophie* (1). « Bien autre chose, et bien plus, et, en un sens, bien moins que la force normale de l'esprit ou de la foi, [le miracle] est le truchement de cette divine *παναγία* dont parle Saint Paul et qui, s'humanisant dans son langage et dans ses condiscendances, fait transparaître par des signes anormaux son anormale bonté. Sans doute, il n'agit pas sur nous indépendamment de toute préparation antérieure. Mais il procède d'une « initiative première et absolue de Dieu », constitue, comme disait déjà M. de Sailly, « un agencement intentionnel des faits, une leçon originale et spéciale qui a un sens indépendant de la foi » et, avant d'être discerné par le croyant, « est écrit dans les faits par Dieu ».

Ces préemptoires *affirmations* appelleraient peut-être, sur divers points, quelques *explications* complémentaires. Du moins, même réduites à cette présentation sommaire, elles ne laissent subsister aucun doute sur les intentions de l'auteur.

\* \* \*

Lorsqu'en septembre 1907 l'encyclique *Pascendi dominici gregis* eut condamné « l'immanentisme » qui fait de la foi et de la vie chrétiennes une efflorescence spontanée de la conscience religieuse de l'humanité et, par voie de conséquence, enlève toute valeur à l'idée de révélation extérieure comme à celle de motifs

(1) *Bulletin* de mars 1912 et vocabulaire Lalande, art. **miracle**.

de crédibilité objectifs, les rédacteurs des *Annales de philosophie chrétienne* purent faire remarquer qu'ils n'étaient pas atteints à ce titre par la condamnation : « à la thèse de l'*efférence*, qui ferait surgir d'en bas et pour ainsi dire des profondeurs de la nature ou des entrailles de l'humanité les dogmes et les vertus du catholicisme, s'oppose radicalement la thèse de l'*afférence* (1), qui affirme le caractère spécifiquement surnaturel, libre et gratuit, de tout l'ordre chrétien. Et de toute notre âme nous adhérons à cette vérité absolument fondamentale » (2). Non seulement cette déclaration ne suscita ni étonnement ni contradiction, mais, en pleine tourmente moderniste, elle put être reprise, commentée, justifiée, par des prêtres connus pour leur compétence doctrinale et par leur souci de parfaite orthodoxie. Nous voulons parler ici des études justement remarquées de M. l'abbé Wehrlé (3) et des P. Auguste et Albert Valensin (4). La large utilisation que nous avons faite de ces écrits nous dissuade d'en donner ici un résumé qui répéterait, en plus d'un point, notre propre exposé. Avec une prudence qui n'excluait pas le courage, avec une science consommée et un sens délicat des précisions et distinctions théologiques traditionnelles (5),

(1) Et même, doit-on dire, de la double afférence. — Une grande partie des malentendus tient à ce que les adversaires de M. Blondel ont cru qu'il ne parlait du fait intérieur que pour faire appel à l'initiative subjective. Ils n'ont pas vu que, pour lui, le fait intérieur comporte une double origine, immanente et transcendante, humaine et divine, et que, d'autre part, il y a une double extériorité : celle des apparences sensibles, celle des apports surnaturels. De sorte que la vie personnelle est prise entre deux afférences : celle des données historiques et de l'enseignement révélé : celle des stimulations secrètes de la grâce et des secours divins.

(2) *Ann. phil. chrét.* d'octobre 1907, p. 7.

(3) *La méthode d'immanence*, Bloud et Cie, Col. S. et R., 1911. Voir, en outre, du même auteur, les études citées ailleurs : *Le Christ et la conscience catholique* (Quinzaine, du 16 août 1904). *De la nature du dogme* (*Revue biblique*, juillet 1905), et *Note sur la nature, la finalité et la fréquence du miracle* (*Nouv. Jour.*, décembre 1922).

(4) *La méthode d'immanence. Exposé. Examen. Dictionnaire d'apologétique*. Fasc. VIII. Beauchesne éd. Les fascicules du dictionnaire d'apologétique n'étant pas mis séparément en vente, seuls peuvent détenir l'article des P. Valensin les acheteurs de l'ensemble de la collection. Nous devons d'ailleurs à la vérité de dire qu'une partie de l'étude des P. Valensin a disparu dans une réédition récente du *Dictionnaire*.

(5) Voir, par exemple, dans l'étude des P. Valensin, les pages consacrées à expliquer :

— en quel sens l'humanité peut être dite « une race surnaturelle » :

avec une élégance de forme qui s'était rarement manifestée en ces matières, ils ont su mettre à la disposition des esprits formés exclusivement aux anciennes disciplines ce qui, en l'apologétique dite nouvelle, se trouvait immédiatement assimilable pour elles. Un sillage de lumière a couru derrière ces pages bienfaisantes (1).

Sans doute il s'en faut de beaucoup que les malentendus et les préjugés aient pour autant disparu. On en trouvera de bien étrangement persistants dans l'ouvrage du Père de Tonquédec : *Immanence. Essai critique sur la*

« a) D'abord en ce sens qu'il n'y a pas d'autre destinée pour l'homme que celle de la vision intuitive... ou du châtiment... b) parce que la providence surnaturelle de Dieu s'exerce, quoique à des degrés divers, sur tout homme, en sorte que la vie d'aucun adulte n'est entièrement vide de surnaturel ; c) parce que la Rédemption s'étend à tous les hommes ; d) parce que la volonté de Dieu est salvifique ».

— en quel sens on peut ou non parler de la nécessité du surnaturel : — S'agit-il de la nécessité de la Révélation pour faire connaître à l'homme, aisément et avec certitude, des vérités religieuses accessibles en principe à la raison naturelle, mais que, par suite de la déchéance originelle, il n'atteint que rarement et imparfaitement ? On dira que la révélation était *moralement nécessaire*. — S'agit-il de la nécessité des secours surnaturels demandés par l'indigence foncière de la nature, étant donné le fait de la révélation et de la vocation surnaturelle ? On dira que le surnaturel est *absolument nécessaire*, mais d'une nécessité hypothétique et de conséquence, conséquence de la volonté salvifique de Dieu et de l'universalité de la Rédemption. — S'agit-il de la nécessité des secours surnaturels qui, dans l'économie actuelle, seraient donnés à l'homme, même pour l'aider à observer certains commandements de la loi naturelle, par exemple celui d'aimer Dieu par-dessus toutes choses ? Les théologiens là-dessus diffèrent d'avis. Sans être solidaire de l'une ou l'autre de leurs conceptions, la méthode d'immanence semble répondre à celle qui tient que, « dans l'économie actuelle, les grâces intérieures données par Dieu le sont au nom des mérites du Christ, dans une intention de salut, et donc d'ordre surnaturel », que des grâces actuelles sont, dans cette perspective, absolument nécessaires « pour justifier les responsabilités de la décision volontaire ».

(1) Veut-on connaître, d'un autre côté, les réactions qu'est susceptible de déterminer, dans une conscience protestante, la philosophie de M. Blondel ? On dira, par exemple, la claire et consciencieuse thèse de doctorat présentée par M. Th. Cremer, actuellement pasteur de l'Église réformée à Nantes, à la Faculté de théologie protestante de Paris : *Le problème religieux dans la philosophie de l'action* (Alcan, 1911). Une importante préface de Victor Delbos (reproduite in *Ann. phil. chrét.* de nov. 1911) présente avec bienveillance et autorité les seules réserves que nous paraisse appeler ce travail à tous égards digne d'attention, en soulignant, par ailleurs, le caractère originellement, foncièrement catholique et réaliste de la doctrine. — Voir encore, Ch. Werner, *Etudes morales sur le temps présent* (Fischbacher, éd.).

*doctrine de M. Maurice Blondel* (1), qui est tout le contraire d'un effort de soumission bienveillante au sujet. Car, si le P. de Tonquédec distingue la définition blondélienne de l'immanence de celle qu'en avait donnée par exemple M. le Roy (2), tout son exposé n'en reste pas moins subordonné à la définition exclue par M. Blondel. Il interprète toujours l'*Action* en fonction d'une distinction abstraite et notionnelle de « la connaissance pure » et de « l'action seule », que tout l'effort de M. Blondel a été visiblement d'exclure. Et parce que encore M. Blondel a parlé d'une « vérification pratique des vérités spéculatives », son critique insinue qu'il aurait, un moment au moins, pensé à des essais sacramentels, profanatoires et sacrilèges, effectués « pour voir » ce qui en résultera : — triple contresens que M. Maurice Blondel devait relever avec force dans une lettre destinée à la *Revue pratique d'apologétique* et publiée finalement par les *Annales de philosophie chrétienne* du 15 février 1913 (3).

En d'autres circonstances, il arrivait qu'un accord apparemment obtenu sur certaines formules cachât des divergences foncières irréductibles. Tels les deux cas relevés dans ces brillants « prolégomènes à toute apologétique future » que constituent les articles de M. Bernard de Sailly : *Comment réaliser l'apologétique intégrale ? Thèses de rechange ou points d'accord ?* (4) Le même P. Schwalm qui, en 1896 (5), se proposait de

(1) Beauchesne, éd., 1913. Paru d'abord en articles dans la *Revue prat. ap.*

(2) *Dogme et critique*, p. 9 et 10.

(3) *Explications nécessaires et simples remarques sur les observations du P. de Tonquédec*. On y relèvera utilement de précieuses indications sur le problème (déjà touché par M. Mallet : *Qu'est-ce que la foi ?* p. 34 et seq.) de ce que les théologiens appellent « la spécification de l'acte surnaturel de foi par l'objet formel », autrement dit la question de savoir comment la foi religieuse peut être surnaturelle dans son motif même, sans que celui-ci cesse de rester fondé sur des raisons naturelles. « Puisqu'il y a *don* d'une part et *libre accueil* de l'autre, quel est le réceptacle qui peut contenir le don, exprimer l'accueil, mettre en l'esprit de l'homme un autre esprit que celui de l'homme, sans l'abolir ou l'exiler de lui-même ? J'ai montré qu'une action, qu'une action effective est la condition de cet hymen ; et cette action doit précisément s'inspirer d'une double intention : être aussi raisonnablement justifiée que possible, mais aussi et surtout être l'expression d'une docilité qui se rend à Dieu et se soumet pleinement à son ordre ».

(4) *Ann. phil. chrét.* d'octobre 1912 à juin 1913. Nous citons d'après le tiré à part publié par la librairie Bloud et Cie.

(5) Cf. *Nouvelles littéraires* du 19 novembre 1927. « Au reste celui

« châtier » M. Blondel des « fanfaronnades de jeunesse » qu'il croyait discerner dans *l'Action* et dans la *Lettre sur l'apologétique*, avait, en 1911, dans une brochure : *l'Acte de foi est-il raisonnable ?* revendiqué à son tour les droits du cœur, de la volonté et de l'action, mais en des termes que M. Blondel ne pouvait trouver qu'inopportuns et excessifs. Et d'autre part, dans une seconde édition de *la Crédibilité et l'Apologétique*, ouvrage longtemps considéré comme le donjon de l'apologétique traditionnelle (ou pseudo-traditionnelle), le P. Gardeil avait reconnu que la méthode d'immanence « peut aboutir à la foi » et même « conserver un bon sens à la crédibilité objective ». Points d'accord effectivement obtenus grâce à une vision plus totale de la vérité, ou thèses de rechange destinées à maintenir la conception extrinséciste, en donnant par ailleurs, à certains besoins enfin reconnus, la satisfaction illusoire de « suppléances subjectives » ? Synthèse bienfaisante ou pénible imbroglio ? se demande M. Bernard de Sailly en ses articles (1). Rôle respectif de la connaissance et de la volonté dans la foi ; « motif propre et formel de la foi » ; notion du surnaturel, il examine successivement ces trois problèmes essentiels et sur chacun d'eux sa conclusion est la même. « Il y a des points où il faut passer, des problèmes qu'il faut poser et résoudre pour constituer l'apologétique » : parce qu'il les esquive ou les dénature, l'extrinsécisme qui se donne comme traditionnel apparaît incapable de retenir et d'intégrer tous les éléments, si riches et si divers, fournis par la tradi-

qui, le premier, voulant, disait-il, châtier une présomption de jeunesse, avait lancé les accusations d'où toutes les autres ont procédé, s'était plus tard, dans un long entretien avec moi, excusé de sa méprise ; et afin de me donner une preuve de ses dispositions plus équitables, il retirait de la circulation le tiré à part de cet article du « châtiment ».

(1) Riches, par ailleurs, de suggestions de toutes sortes, par exemple : sur ce *sensus mentis* dont l'étude a été trop négligée depuis Saint Augustin (p. 46) ; sur l'originalité que présente la connaissance religieuse d'intégrer en soi toutes les autres connaissances (p. 118) ; sur les rapports de l'intuition et du discours (p. 135) ; sur le secours que la philosophie de l'action est susceptible d'apporter à la théologie en montrant comment l'illumination et la stimulation surnaturelles peuvent solliciter l'intelligence et la volonté en les laissant inconscientes du principe et de la nature de cet appel, et en les rendant conscientes toutefois du sens dans lequel elles doivent y répondre (p. 149) ; sur les divers sens possibles des mots activité et passivité (p. 159-160) ; sur le prétendu « égoïsme » divin (p. 166-167) ; sur les rapports de l'augustinisme et du thomisme (p. 179), etc., etc.

tion. Rien de fait, tant qu'on oppose intelligence et volonté, motifs et mobiles, comme des puissances extérieures les unes aux autres, alors qu'il s'agit, dans une théorie renouvelée de la connaissance concrète et réelle, de « fondre profondément la psychologie de l'empirisme aristotélo-thomiste et la doctrine augustinienne de l'illumination intérieure ». Rien de fait, tant qu'on parle de la « motion surnaturelle de la volonté » comme si elle était « destituée de toute résonnance psychologique, de toute correspondance consentie et morale, de toute luminescence naturelle », alors qu'il s'agit de susciter et de justifier dans l'âme un acte de foi qui soit indissolublement docilité effective, assentiment intelligent, bonne volonté agissante. Rien de fait, tant qu'on s'obstine à présenter l'ordre surnaturel comme la manifestation d'un « impérialisme divin », voire d'un « égoïsme divin », alors qu'il s'agit de faire ressortir la bonté foncière du dessein et du don d'amour cachés sous l'obligation contraignante, « le sens amoureux et béatifiant des inventions divines jusque dans les rigueurs (apparentes et provisoires, mais pourtant réelles et constitutives, si l'on peut dire), des croix, des morts présentes ». Rien de fait tant que, au lieu de superposer des thèses antagonistes, on n'aura pas procédé à une véritable et substantielle synthèse des éléments complexes de la pensée et de la vie chrétiennes.

Dans l'ensemble, celui qui a pu suivre, en ces dernières années, le travail des âmes et l'insensible glissement des problèmes sait quel chemin s'y est fait au devant et au profit de M. Blondel (1). De ceux qui l'avaient d'abord

(1) Nulle part peut-être il n'est apparu aussi évident que dans les belles études récemment données par le P. Guy de Broglie aux *Recherches de science religieuse* de mai-août 1924 (*De la place du surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas*), décembre 1924, (*Quelques précisions théologiques*), février 1925, (*Lettre à M. l'abbé Blanche*) et dans le vol. III, cahier II, des *Archives de philosophie* (*Autour de la notion thomiste de la bonté*). Voici en quels termes le P. de Broglie résume lui-même ses premières conclusions : « Nous avons cru pouvoir attribuer au saint ces deux thèses : — 1<sup>o</sup> La vision faciale de Dieu est le terme suprême auquel tout vouloir spirituel aspire naturellement ; — 2<sup>o</sup> cette aspiration naturelle du vouloir rend témoignage à la possibilité intrinsèque de la vision béatique, mais sans exiger aucunement que cette vision nous soit effectivement destinée par Dieu ; de sorte que la transcendance et la gratuité de cette vision demeurent entières ». — (A retenir, entre plusieurs, ce texte particulièrement significatif : « Vouloir accorder ensemble ces deux assertions ; « l'humanité comme telle ne désire pas la grâce » et : « la grâce

méconnu, plus d'un a renouvelé l'acte de résipiscence du P. Schwalm. « Je suis sûr de son orthodoxie » : ce mot de Pie X à Mgr Bonnefoy, nul n'a pu approcher du « philosophe d'Aix » sans le répéter à son tour. Dans une atmosphère de plus en plus générale de confiance et de respect, certaines méprises sont devenues impossibles, certaines évidences se sont contagieusement manifestées. Et le jour où se constituera, enfin, cette « apologétique intégrale » qu'appellent tant de vœux, il apparaît de plus en plus évident que M. Blondel en aura fourni quelques-uns des ingrédients essentiels.

\* \* \*

« Il y a en nous un fait intérieur, psychologiquement

est un bienfait accordé à l'humanité comme telle », c'est poser ensemble deux contradictoires que nulle subtilité ne saurait accorder. Si on ne le voit pas, c'est qu'on méconnait la différence profonde qui sépare l'idée d'un *bienfait accordé à un sujet* avec celle d'un *prodige exercé sur un sujet*. Pour notre part, cette différence nous paraît à retenir, et nous ne nous croirions pas en droit de substituer si hardiment à la notion scripturale et traditionnelle de *grâce* la simple affirmation d'un tour de force ontologique permanent, accompli par Dieu sur une puissance qui s'y prête avec une naturelle indifférence ».)

Nulle part M. Blondel n'est nommé. Mais, en admettant que le surnaturel est, non seulement premier en fait, mais bel et bien premier conçu en droit dans l'intelligence divine, en affirmant la réalité d'un désir *naturel* de la vision béatifique et en proposant de ce fait une interprétation métaphysique qui paraît bien répondre à la vraie pensée de Saint Thomas, le P. Guy de Broglie accorde, au nom du Docteur Angélique, plus encore que ne demandait, pour sa part, l'auteur de la *Lettre sur l'apologétique*. Aux yeux de ce dernier, en effet : 1<sup>o</sup> les aspirations humaines qui dépassent la nature ont une origine *spécifiquement surnaturelle* : elles ne se produisent que parce que nous sommes impliqués dans une économie de grâce et de don ; 2<sup>o</sup> ces aspirations demeurent, par elles-mêmes, anonymes et indéfinissables par voie rationnelle : seule la présentation de fait de l'objet permet de les nommer, comme seule leur existence concrète dans le sujet permet à ce dernier de comprendre et de recevoir l'objet. En somme, avant la rencontre de ces deux éléments, il n'y a rien de fait ni rien de faisable. C'est l'aspiration subjective qui rend assimilable la proposition extérieure, c'est la donnée objective qui rend définissable la tendance subjective.

Notons, d'ailleurs, que le P. de Broglie a tenu à rester au point de vue scolaire et à utiliser les textes de saint Thomas selon la méthode et l'esprit thomistes, c'est-à-dire en demeurant dans l'analyse abstraite des essences et des convenances intellectuelles — et qu'à cet égard sa pensée reste assez loin de celle de M. Blondel.

(1) Cf. *Une heure avec Maurice Blondel*. *Nouv. litt.* du 19 novembre 1927.

perceptible, moralement utilisable, partiellement inexplicable et métaphysiquement indéfinissable. Ce fait intérieur, pour le philosophe ignorant du christianisme, crée des obligations intellectuelles et pratiques, mais qui se bornent à empêcher le dit philosophe de professer une philosophie séparée et fermée : il pose des problèmes qui ne peuvent être ni évités, ni résolus de façon suffisante et spéculative. Pour le chrétien qui a reçu l'enseignement révélé, ce fait intérieur a une double origine, une portée et une solution uniques. D'une part, en effet, l'inquiétude congénitale de l'homme, né pour l'infini comme dit Pascal, et qui, selon les expressions de Boutroux, n'est homme qu'en se dépassant lui-même, exprime l'attitude de la raison, capable naturellement de connaître Dieu comme le bien infini, aspirant à le posséder selon les capacités de sa nature d'être spirituel. Saint Thomas a bien montré lui-même que l'esprit, par cela même qu'il est esprit, tend à voir Dieu et à se l'assimiler. Mais en outre le chrétien sait que, dans notre état historique et concret, cette inquiétude foncière procède d'une vocation qui rend infiniment plus pressante et plus grosse de responsabilités cette aspiration vers Dieu. Tout homme, en effet, d'après la Révélation, est constitué dans un état qui n'est pas simplement l'état de nature raisonnable : cet état qui, avant la chute, était proprement surnaturel, reste, après la chute, *transnaturel* (voir ce mot dans le vocabulaire de la Société de Philosophie), c'est-à-dire que, incapables de remplir par nous-mêmes notre destinée obligatoire, nous sommes dans l'alternative impérieuse, et pourtant juste et bonne, ou de coopérer à l'élévation surhumanisante à laquelle Dieu nous destine, ou de nous endetter positivement. Par conséquent l'inquiétude naturelle sert de véhicule à une stimulation d'un caractère transcendant, qui nous fournit une grâce et nous impose une responsabilité.

A ce fait intérieur dont, même instruits par la Révélation, nous ne pouvons avoir une connaissance explicite par le dedans (puisque la vie surnaturelle en tant que telle échappe aux prises de la conscience), l'enseignement du Christ et de l'Église, que Dechamps appelle le fait extérieur, donne la réplique, apporte une explication, ajoute la force des sacrements et des préceptes... De même que le fait interne est double, le fait extérieur est double aussi. D'un côté, il confirme, précise les obligations nées de notre nature spirituelle, et il confère à

l'expérience vitale et morale, comme à la réflexion intellectuelle et à la philosophie, une sécurité, une solidité dont jamais notre pensée (surtout en raison de l'ignorance, suite du péché) ne serait généralement capable. D'autre part la Révélation et la Grâce rédemptrices et élévatrices constituent un ordre supérieur que les théologiens nomment déiforme, et dont jamais nous n'aurions pu avoir l'accès et même le soupçon, sans l'invention paradoxale de la charité divine et sans l'enseignement explicite de la bonne et grande Nouvelle. Ce mystère de grâce consiste en effet dans l'intime participation de la vie propre et inaliénable de la Trinité cohabitant en nous. Trop souvent, on considère le surnaturel comme la confidence d'une vérité métaphysique qui nous serait simplement présentée par Dieu, mais qui, en somme, ne ferait de la Révélation qu'une apocalypse de ce qui est normalement l'être naturel de la Divinité dans son rapport avec l'être naturel de l'humanité : d'où alors la crainte perpétuelle d'un empiètement toujours à redouter de la raison sur le mystère jalousement réservé de la grâce. Il n'en est plus du tout de même si l'on se fait une juste et complète idée de ce qu'est le plan providentiel et l'élévation transfigurante de l'homme convié, non plus seulement à connaître raisonnablement la vérité divine, mais à devenir effectivement *consors naturae divinae*, à changer son rôle normal de créature et de témoin extérieur en un rôle adoptif de fils, de coopérateur, d'héritier, ou même plus encore d'époux, de conjoint uni, sans confusion cependant, dans la plus étroite étreinte.

... Vous me demandez si le raccord des deux faits s'opère soit par une juxtaposition, soit par une compénétration. Je dis : ni par l'une ni par l'autre isolément, et par les deux à la fois, mais en dégageant ces métaphores d'un sens purement matériel ou même simplement intellectuel. Car l'apport surnaturel ne fait pas que combler les aspirations réelles de notre sensibilité native ou de notre intelligence raisonnable : elle les satisfait sans doute, mais en y ajoutant un complément imprévisible, inespéré et, pour parler comme les livres saints, déraisonnable, insensé et effrayant au regard de l'esprit timoré. Comme me le disait le Père Beaudouin : la merveille de la charité, c'est que Dieu communique par grâce et amour ce qui reste incommunicable dans l'ordre ontologique, et que l'adoption déïfique nous fait

participer au mystère de l'union hypostatique, par extension de l'Incarnation du Verbe éternel en chacun des membres de l'humanité.

Vous comprenez... l'impossibilité où nous sommes d'énoncer en termes abstraits, en notions générales, en analogies sensibles ou intellectuelles de telles réalités, uniques, concrètes, de l'ordre de la vie et de la charité plutôt que de l'ordre de notre entendement abstrait, si inférieur à la sagesse et à l'intelligence des vérités divines. Vous aviez raison toutefois de chercher une analyse plus précise des deux « afférences » et de leur rencontre en nous, correspondant aussi à deux « efférences » et exigences. L'efférence de notre nature raisonnable exige que la réponse divine à notre nature d'être spirituel ne soit pas une idolâtrie, une insignifiance, une servilité ; il y a donc à déterminer (d'après « le don du Créateur, grâce de la raison », disait Malebranche) l'ultimatum, pour ainsi dire, de l'esprit humain à l'égard de la vérité qui se proposera du dehors et d'en haut. Mais inversement il y a à tenir compte du surcroit qu'apporte l'*obsequium rationabile* et qui constitue la Bonne Nouvelle, dépassant l'attente, les capacités de tout être créable... Sollicitation élévatrice qui s'insinue au plus profond, au plus bas de notre vie en apparence naturelle, mais qui est en effet transnaturelle, sous l'effusion universelle de l'*Omnes homines Deus vult salvos fieri* (1). »

Voilà textuellement ce que M. Blondel voulut bien nous écrire, un jour que nous l'interrognions sur l'état présent de la question dans son esprit. La sûreté théologique (nous ne l'affirmons pas seul, et de notre autorité) et l'ampleur philosophique de telles conceptions découragent le commentaire. En une question particulièrement délicate, où les mots décisifs ne sont pas dits, ni peut-être possibles encore, nous pensons que les lecteurs seraient bien difficiles, qui ne pourraient se contenter de cette complexe et précise approximation. Chef-d'œuvre de lucide pénétration, en vérité, équilibre de sagesse et de force que chaque nouvelle confrontation avec les données multiples de la psychologie, de l'histoire et de la révélation, montre plus fécond et plus résistant.

Les chapitres suivants auront précisément pour objet quelques-unes de ces émouvantes confrontations.

(1) Lettre inédite du 23 juillet 1927.



V

LA QUESTION BIBLIQUE



## LA QUESTION BIBLIQUE

Rude, redoutable secousse, en vérité, que celle qui vint, à nos âmes de vingt ans, de l'enseignement d'un Loisy ! (1)

Et cela d'autant plus que, de toute évidence, nul ne saurait tenir pour nulle et non avenue l'œuvre historique, exégétique et critique que représentait alors ce nom (2). Elle était légitime, elle était nécessaire, la préoccupation d'opposer, au matériel scientifique de la critique rationaliste, un outillage de même ordre et de même valeur. Elle était légitime, elle était nécessaire, la préoccupation de garder ou de restituer, à cette « histoire sainte » qui narre la prodigieuse aventure d'une invasion de Dieu dans la vie de l'homme, sa physionomie authentique et concrète, en projetant sur elle tout ce qu'une large et rigoureuse érudition peut apporter de lumière aux yeux du corps, du cœur et de l'esprit. Il faudrait n'avoir jamais eu contact, nous ne dirons point avec l'histoire scientifique, mais avec l'évolution et la vie des choses humaines, pour n'avoir point expérimenté à quel point la connaissance du milieu, de ses habitudes de pensée et de langage même, de ses soucis, de ses besoins et de ses espérances, importe à l'intelligence profonde de quelque

(1) Voir, pour la période qui nous intéresse ici : *Etudes bibliques* (1901). — *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse* (1901). — *La religion d'Israël* (1901). — *Etudes évangéliques* (1902). — *L'Evangile et l'Église* (1902). — *Le quatrième Evangile* (1903). — *Autour d'un petit livre* (1904). — *Les Evangiles synoptiques* (1907-1908). — *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents* (1908). — *Simples réflexions sur le décret du St-Office Lamentabile sane exitu et sur l'Encyclique Pascendi dominici gregis* (1908).

(2) Non pas seul sans doute — et nous n'avons garde d'oublier l'œuvre magnifique d'un Duchesne par exemple. Mais en fait c'est celle de Loisy qui est à l'origine des travaux que nous allons avoir à résumer.

document où écrit que ce soit. Si, de tout temps, des milliers de chrétiens passionnés se sont donné rendez-vous aux lieux de la prédication et du martyre de Jésus ; si jamais l'Église n'a songé à décourager cet attrait qui poussait les foules chrétiennes vers la Bethléem de la Crèche, la Génésareth des Paraboles, la Jérusalem du Golgotha, à plus forte raison ne saurait-elle nous défendre de chercher à replacer la Divine Personne dans son cadre historique, beaucoup plus intimement mêlé encore que le cadre géographique, à la trame surnaturelle des événements.

Mais dès que nous avons voulu entrer dans cette voie, quelles difficultés, réelles ou factices, n'avons-nous pas tout d'un coup vu surgir devant nous ! Ah ! nous voici loin du temps où la question de l'emplacement du Paradis terrestre, ou celle de la vie sous-marine de Jonas pouvait troubler nos aïeux ! Il s'agit bien de cela ! Ce n'est pas seulement dans le Pantateuque, c'est dans l'Évangile même qu'une critique au ton péremptoire discerne des couches historiques superposées, d'origine et de valeur diverses. Ce n'est plus seulement dans les poétiques récits de la Genèse, c'est dans les récits même du quatrième Évangile qu'elle croit trouver les signes d'une libre interprétation métaphysique ou mystique. Ce n'est plus seulement tel épisode lointain de l'histoire des Patriarches, ce sont les faits essentiels de la vie du Christ, sa conception virginal ou sa résurrection par exemple, qu'elle ramène au rang de symboles édifiants. Ce n'est plus seulement le messianisme primitif, c'est le premier message apostolique qui lui apparaît chargé encore d'une eschatologie toute temporaliste. Ce n'est plus seulement dans les pressentiments confus des prophètes, c'est dans la foi de ses témoins immédiats, que disons-nous, c'est dans la conscience même de son divin annonciateur, que la Bonne Nouvelle lui semble encore hésitante, incertaine de sa voie et de ses destinées.

Dans ces difficultés tout à coup soulevées, nous devinons *a priori* qu'il y a une part d'artifice et une autre de vertige. Nous sommes même frappés, dès lors, du mouvement de reflux qui, de temps à autre, ramène l'exégèse la plus libre, celle d'un Harnack, par exemple, vers les solutions traditionnelles. Mais le travail n'est pas accompli, qui permettra plus tard au catholicisme de contre-attaquer sur le terrain même de l'histoire et de démontrer, non seulement l'arbitraire philosophique,

mais la fragilité exégétique de la nouvelle critique. Nous n'avons encore ni les admirables éditions du P. Lagrange, ni les articles du P. de Grandmaison, ni les synthèses de *Christus*. L'œuvre de reconstruction à faire, après tant de dévastations, nous apparaît bien longue, bien laborieuse, problématique peut-être. Et puis une évidence nous domine, lourde de toutes sortes de nouveaux problèmes : c'est qu'elle ne pourra être utile que si la liberté de l'enquête y est garantie, inoffensive, que si la sérenité de la foi y reste sauvegardée. Comment n'eussions-nous pas été tentés alors par cette solution commode, habituelle aux périodes de transition et de crise, la « cloison étanche », le séparatisme ?

Séparer radicalement le domaine de la science et celui de la foi ; maintenir fermement le droit, pour l'Église, de définir avec une indépendance souveraine la vérité dont elle a reçu le dépôt pour en alimenter l'humanité, mais lui refuser, avec la même fermeté, une compétence scientifique qu'elle est trop portée à s'arroger, comme s'il pouvait dépendre d'une autorité quelconque de rendre historique ce qui ne l'est pas ; admettre que l'Écriture comporte légitimement deux commentaires distincts (1), l'un scientifique et critique, s'attachant au sens historique des textes, celui que les auteurs de la Bible entendaient mettre sous la lettre de leurs textes, l'autre théologique, officiel, visant à dégager le sens religieux des mêmes textes, c'est-à-dire le rapport variable qu'ils ont, à un moment donné, à la conscience et aux besoins d'âme des fidèles ; laisser donc l'exégète à sa tâche de savant et l'Église à sa mission d'éducatrice : — oui, cette tactique avait de quoi nous séduire et telle est en effet la tentation que représente, à ce moment, l'œuvre de Loisy.

Combien plus loin cependant portait son élan, de quels autres et plus graves dangers elle était grosse, il nous était malaisé alors, il nous est facile aujourd'hui de le discerner. Il n'y a pas de neutralité non plus que d'impartialité totale. Tout séparatisme, comme tout con-

(1) Voir notamment : « Il n'y a pour l'interprète de la Bible que deux attitudes qui soient conformes à la saine raison : celle de l'historien qui prend la Bible telle qu'elle est, et qui s'efforce de déterminer la signification originelle du témoignage biblique, et celle de l'Église qui, sans avoir autrement égard aux limitations du sens primitif, tire de la Bible l'enseignement qui convient aux besoins des temps nouveaux » (A. Loisy, *Etudes bibliques*, 3<sup>e</sup> édition, p. 19).

cordisme, se réalise en définitive au profit d'une tendance privilégiée, bientôt perfidement héritière de son associée. Entre une science grisée de ses succès récents et continus, appuyée au sol ferme de faits incontestés, munie du matériel formidable que l'on sait — et une foi resignée à défendre de précaires lignes de soutien, repoussée de retranchement en retranchement parce qu'on l'a privée du concours de ses alliés traditionnels et réduite aux seules forces d'un amour ingénou ou d'un bon sens un peu sommaire, la partie ne serait vraiment pas égale, le jour où le conflit inévitable à nouveau surgirait. L'évolution intellectuelle d'un Loisy risquait d'être, jusqu'au bout, celle d'un grand nombre, si quelque secours ne nous était offert, et quelque moyen de rompre le cercle menaçant.

Celui qui écrit ceci se souvient qu'un jour, faisant part là-dessus de ses difficultés et inquiétudes à son camarade Léonard Constant : « As-tu lu, lui répondit ce dernier, *Histoire et Dogme*, de Maurice Blondel ? Je viens d'en parler avec Delbos. Lui aussi, c'est de ce côté qu'il voit la solution ». Devinant nos angoisses anonymes, et sans doute aussi cédant à des sollicitations plus directes, depuis plusieurs mois déjà M. Blondel et le P. Laberthonnière étaient entrés dans la lice. Et déjà tout y avait pris un autre aspect.

Relus vingt ans après ces jours dramatiques, les articles d'*Histoire et dogme* (1) gardent toute leur vertu : ils restent un brillant exploit et une belle action.

(1) Cf. *Quinzaine* des 16 janvier, 1<sup>er</sup> et 16 février 1904. On en rapprochera :

1<sup>o</sup> Les deux articles du baron Fr. de Hüzel (*Du Christ éternel et de nos christologies successives*) et de M. l'abbé Wehrle (*Le Christ et la conscience catholique*) qui leur ont fait suite (1<sup>er</sup> juin et 16 août 1904) dans la même revue. Celui de M. de Hügel est une libre défense et interprétation des thèses loisystes. Celui de M. l'abbé Wehrle indique, avec une prudence et une netteté également admirables, quelques-unes des perspectives théologiques offertes par *Histoire et dogme*.

2<sup>o</sup> L'article *De la valeur historique du dogme* (en réponse à des notes anonymes sur le même sujet) donné par M. Blondel au *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse* (février-mars 1905) et destiné à approfondir les deux notions d'*historicité* (ce qui est déterminable par les méthodes critiques) et de *réalité historique* (le fait dogmatique sous-jacent, qui implique de tout autres perspectives et une toute autre herméneutique). Il y a des réalités *historiques* qui ne comportent pourtant pas d'*historicité* technique (ex. la conception virginal). Où l'on ne voit en général que deux choses (les faits et les dogmes).

\* \*

Qu'est-ce que l'histoire peut et doit fournir au dogme ? Qu'est-ce que le dogme peut et doit fournir à l'histoire ? Comment s'opère le passage des idées aux faits et des faits aux idées ? Tel est, en définitive, le problème qui s'était ainsi posé avec un exceptionnel éclat. Et deux familles d'esprit s'étaient nettement distinguées et opposées : les uns tendant à faire comme si l'histoire devait absolument dépendre du dogme et abdiquer entre ses mains, après lui avoir rendu les services qu'il réclame ; les autres accordant à l'histoire une solidité et une indépendance telles qu'en définitive le dogme paraissait procéder exclusivement de l'histoire et s'y subordonner. Suivant une méthode familière à cet esprit synthétique et ennemi de tout « minimisme », M. Blondel commence par dégager, pour s'en dégager, ces exclusivismes contraires.

Considérée dans sa logique abstraite — sinon dans les « heureuses inconséquences » et les « illogiques compensations » qui viennent en pratique en atténuer le péril — la première de ces thèses consiste à ne se servir des faits que comme « de signes aux sens et de preuves au bon sens ». Sans doute, d'un tel point de vue, on reconnaît volontiers leur nécessité comme point d'appui de la croyance, ou même comme ingrédient initial de toute science. Mais, en dépit de ce réalisme surtout verbal, ce qu'on considère alors dans les faits, ce n'est pas leur contenu original, positif, proprement historique, mais un certain caractère extrinsèque, une certaine qualité abstraite, par quoi ils apparaissent miraculeux, surnaturels. Manifester ce caractère, c'est là toute la tâche de l'histoire. Cela fait, il suffira d'un raisonnement très simple pour imposer à l'intelligence, à la volonté, tout ce qui en porte le signe. « Extrinsèque la relation du signe à la chose signifiée, extrinsèque le rapport des faits avec la dogmatique qui y est superposée, extrinsèque la liaison de notre pensée et de notre vie avec les vérités qu'on

qui les expriment), il y en a trois en réalité : phénomènes, idées doctrinaires, réalités substantielles.

3<sup>e</sup> Les pages écrites par l'abbé Mallet, dans la *Rev. clerg. fr.* des 15 avril-1<sup>er</sup> mai 1904, sous le titre : *Un nouvel entretien avec M. Blondel*.

lui propose du dehors » (I, 153) : tout apparaît, dans cette conception, rapporté, surajouté, notifié du dehors : M. Blondel propose à nouveau de l'appeler *extrinséisme*.

Sans examiner ici la difficulté de fonder sur une ratiocination abstraite les exigences d'une religion qui réclame et veut employer tout l'homme, on devine les conséquences d'une telle attitude en matière de critique biblique. « Les faits, sans âge, sans couleur locale, par une sorte de docétisme perpétuel, s'évanouissent dans une lumière privée d'ombre, s'effacent sous le poids de l'absolu dont ils sont accablés » (I, 154). Réduire le plus possible la part du contingent et du relatif, c'est une tentation continue et comme une nécessité pour une critique dont la seule tâche est de manifester l'absolu. Sans docilité expérimentale ni souplesse d'interprétation, ceux qui la pratiquent n'auront bientôt plus d'autre refuge que la politique des yeux fermés — « évitant même de réaliser trop crûment devant leur esprit les littéralités gênantes qu'ils continuent à enseigner aux simples ».

Et alors l'autre tentation surgit, d'autant plus pressante : ne plus demander qu'à l'étude indépendante des faits eux-mêmes l'aliment nécessaire de la vie chrétienne. « Les faits rendus à eux-mêmes, le corps divin des Écritures exhumé des sédiments qui le recouvriraient, la sainte parole délivrée de tous les bâillons et retentissant avec son accent même, la science incrédule froissée par ses propres armes, l'épopée sublime de Dieu en marche à travers les générations éclatant dans ses manifestations successives et progressives » (I, 156, 157) : oui, c'est un dessein propre à susciter l'enthousiasme. Mais on ne peut le réaliser utilement qu'en respectant, en même temps que l'autonomie certaine, quoique relative, de l'histoire, la solidarité qui relie ses conclusions aux questions ultérieures qu'elle n'a plus qualité pour trancher. Autre chose est le *fieri*, autre chose l'*esse*. Autre chose sont les manifestations observables du travail intérieur qui s'accomplit invisiblement dans l'humanité, autre chose ce travail lui-même. « L'histoire réelle est faite de vies humaines ; et la vie humaine est une métaphysique en acte. » Ce qu'on prend pour simple constatation est donc déjà ici, inévitablement, interprétation philosophique. Entre l'histoire technique et critique et l'histoire réelle, il y a un abîme

à combler. Le propre de l'*historicisme*, c'est de tenter de le dissimuler par une sorte d'oscillation continue d'un dogmatisme ontologiste à un phénoménisme critique. Des anciennes théories de la connaissance, il a retenu que la constatation des faits permet, par induction immédiate, de connaître la réalité vraie des hommes et des choses ; avec la moderne critique il admet, d'autre part, que cela seul est matière d'histoire qui peut être objet de témoignage et s'insère dans le déterminisme naturel des faits (1). Grâce à cette combinaison déléterie, « ce qui n'était qu'histoire positive se trouve érigé en théologie négative ». L'escamotage est total.

Et on le comprendra mieux encore si, après ses fondements philosophiques, on considère en lui-même l'édifice apologétique que l'*historicisme* s'efforce d'élever.

En toute hypothèse, Jésus a été un homme « revêtu, non pas d'une humanité générique, mais d'une individualité singulière » ; il est légitime de chercher à connaître, on ne connaîtra jamais trop les formes originales que le milieu a préparées et d'une certaine manière imposées à son action. Mais, au cours même de cette étude, une question ne peut pas ne pas se poser. Pour connaître ce que le Christ a été, pensé et voulu réellement, pouvons-nous nous en tenir au portrait tracé par ses premiers témoins ? Ou bien, profitant de l'effort total des générations croyantes, chercherons-nous à « faire refluer à la source tous les flots de vie et de pensée que dix-neuf siècles ont accumulés sur l'Évangile ? ». La critique n'hésite pas à trancher l'option en faveur de la première hypothèse. Mais qu'est-ce qui l'autorise à le faire si aisément ? « Autour de tout homme, l'action directe de la présence habituelle crée une atmosphère dont les témoignages les plus fidèles ne peuvent perpétuer l'équivalent » (II, 354). De quel droit éliminerions-nous, fût-ce par prétérition, cette influence personnelle et inexprimée du Sauveur ? De quel droit surtout « l'opération profonde, permanente, substantielle du Verbe incarné dans l'ordre de la nature et de la grâce » ?

(1) La difficulté, sur ce point, est reconnue par M. de Hügel en des termes significatifs : « d'une part, la critique répète qu'elle veut donner simplement le minimum des phénomènes qu'elle a passés au crible, et, de l'autre, elle parle comme si ce minimum était non seulement tout ce que l'on peut savoir historiquement, mais tout ce qui en fait a eu lieu ». *Op. cit.*, p. 306.

Comme exemples des embarras où peut nous jeter ce rétrécissement systématique des perspectives de la science, M. Blondel cite, d'une part, le problème de la Parousie et, d'autre part, celui de l'adaptation des croyances chrétiennes à la culture hellénique et romaine.

On sait que, pour ses premiers auditeurs, la Bonne Nouvelle consistait en l'avènement tout proche du Royaume et que la génération apostolique a vécu dans le désir et la certitude du retour prochain de Jésus. On attendait la Parousie. Mais c'est l'Église qui est venue. Comment la foi a-t-elle survécu à l'immense déception ? Du point de vue du déterminisme critique, pas d'autre explication possible que celle d'une sorte de « substitution de personne », opérée sous la pression d'un espoir trop cher et trop fort pour ne pas rester victorieux de toutes les défaites : pour conserver sa confiance au Christ, il a fallu s'attacher, non plus à ce qu'il avait pensé et enseigné réellement, mais à l'image retouchée que la foi s'en est faite sous la pression des démentis de l'histoire et des aspirations du genre humain. Étrange hypothèse à laquelle le réalisme psychologique de M. Blondel permet d'en opposer une autre, singulièrement plus respectueuse et plus pénétrante : « Si l'on ne s'est pas lassé d'attendre le Christ glorieux, c'est qu'on aimait le Christ plus que sa gloire, et c'est qu'il restait présent dans l'Église persécutée autant et plus que s'il avait apparu soudain dans les nuées » (II, 358).

Et de même, si les formules dogmatiques par lesquelles l'Église s'est efforcée de répondre aux questions posées par la pensée orientale ou occidentale n'ont ni rompu ni déconcerté le développement de la vie chrétienne, c'est qu'elles dépendent d'une réalité antécédente et substantielle, « plénitude de vérité fixe qu'elles n'épuiseront sans doute jamais, mais qu'elles viseront toujours ». C'est que, grâce au sentiment direct, profond, de cette vérité toujours intimement active, elles ont pu épouser tous les détails de la divine histoire, « au point d'emplir les formes les plus accidentielles de la vie du Christ d'une théologie toujours en acte (1) ».

(1) « On aperçoit ici tout l'enjeu du débat. Oui ou non, le Christ est-il toujours vivant, toujours présent et agissant ? Ou bien faut-il borner l'ébranlement, donné par lui, à son action historique dans le temps de sa vie terrestre, et aux répercussions qu'elle a eues dans les consciences humaines ? Pour établir la première alternative, qui

La simple continuité de fait du passé et du présent chrétien ne saurait avoir une immédiate et décisive valeur apologétique. Car, si, à chaque crise de la vie de l'Église, on réserve, comme un résidu réfractaire aux explications naturelles, les démentis qu'elle inflige aux lois ordinaires des sociétés humaines, on ne pourra pas dire que l'histoire comble les lacunes qu'elle a tout au plus servi à signaler. Et si, par l'effet d'explications parfaitement cohérentes, on est parvenu à éliminer le métaphysique, le surnaturel de chaque détail de l'histoire religieuse de l'humanité, comment peut-on espérer la retrouver dans l'ensemble ?

Et d'un autre côté la foi ne saurait être considérée comme une sorte de baguette magique, capable de transmuer *ipso facto* en or divin tout ce plomb humain. Proposer à la raison une foi sans raisons ; superposer à des constructions toutes intellectuelles, édifiées sur des données purement empiriques, un mystère bienfaisant mais inaccessible, ce n'est pas résoudre le problème, c'est supprimer l'un des termes du conflit.

Si ce conflit apparaît cependant résolu, en fait, dans l'intimité de la vie chrétienne, c'est que, pour guider son action, l'Église a quelque chose de plus que les textes et les raisonnements qui peuvent s'y accrocher. Quelle est cette autre chose, intermédiaire entre l'histoire et le dogme, distincte des textes comme des formules et capable cependant de les relier et de les organiser ? Cette puissance vivifiante, également méconnue par l'extrinsécisme et l'historicisme, c'est la *Tradition*.

seule satisfait les exigences les plus impérieuses de la foi catholique, je ne puis, contre la critique, me borner à affirmer cette permanence de la présence réelle du Christ ; il faut que je montre comment elle se perpétue et se manifeste dans l'histoire réelle elle-même. Et de même que l'Hostie consacrée a besoin d'un ciboire pour être consacré, et d'un cœur humain pour produire ses effets sacramentels, de même il faut que ce Christ qui s'est donné à nous, *se ipsum tradidit*, trouve son « arche d'alliance », son ciboire, dans la Tradition et dans l'action fidèle. Les assertions notionnelles ne suffisent pas ici : c'est ce qu'implique toute ma thèse. Et si la connaissance abstraite ne peut aboutir qu'à une crédibilité, qui n'est pas la foi, sans le concours d'autres éléments lumineux et vitaux tout ensemble, de même l'historicité savante n'est encore qu'une abstraction qui nous maintient dans l'ordre des apparences temporelles et spatiales, sans nous mettre en contact avec la réalité éternelle que véhicule la Tradition. » (Extrait d'une lettre inédite de M. Maurice Blondel, 23 février 1928).

Nous abordons la partie positive et constructive de cette étude savamment équilibrée.

\* \* \*

L'idée qu'éveille communément le mot de tradition (1) est celle d'une transmission *principalement orale* de faits historiques, de vérités reçues, de pratiques consacrées, autrement dit de choses *explicitement* perçues, pensées et prescrites. Contrairement à cette idée courante, mais conformément à la pratique constante de l'Église, il faut voir en la tradition plus qu'un simple succédané de l'enseignement écrit. Ce qu'elle garde du passé, ce n'est pas tant son aspect intellectuel que sa réalité vitale. Plus que sur les textes, elle se fonde « sur une expérience toujours en acte qui lui permet de rester, à certains égards, maîtresse des textes au lieu d'y être strictement asservie ». Son rôle propre est d'apporter à la conscience distincte les « éléments jusqu'alors retenus dans les profondeurs de la foi et de la pratique ». Et c'est par là qu'elle peut être à la fois conservatrice et instructive, préservatrice et anticipatrice. « Tournée amoureusement vers le passé où est son trésor, elle va vers l'avenir où est sa conquête et sa lumière. Même ce qu'elle *découvre*, elle a l'humble sentiment de le *retrouver* fidèlement. Elle n'a rien à innover, parce qu'elle possède son Dieu et son tout : mais elle a sans cesse à nous apprendre du nouveau, parce qu'elle fait passer quelque chose de l'implicite vécu à l'implicite connu » (III, 436-437)..

Il ne s'agit pas là d'un de ces expédients désespérés auxquels on recourt quand viennent à manquer les bonnes raisons, ni d'une force aveugle et toute instinctive que rien ne garantirait contre les fantaisies du sens propre. « La Tradition obéit à des procédés raisonnables et même rationnels, dont on peut éclairer les lois et établir l'*οργάνωσις* ». Sa surnaturelle sagesse sait s'éclairer de lumières et s'entourer de précautions.

(1) Rappelons que ce mot a, dans le langage théologique, un sens autre et plus fort que dans le langage populaire ou même juridique. Pour le catholique, il ne désigne pas des souvenirs qui pourraient être transmis par des moyens discursifs équivalents, mais une réalité toujours actuelle et toujours totale ne se monnayant pas, ne s'effritant pas.

« Certaines paroles qu'enfants nous avons entendues sans les comprendre à fond, et qui ne nous avaient frap-pés peut-être qu'à cause de leur obscurité même, nous reviennent beaucoup plus tard, dans la lumière des connaissances acquises et des progrès de la réflexion. Elles ont été gardées en nous par une mémoire toujours en travail et qui n'est pas tout intellectuelle, puisque nous finissons, grâce à une sorte de rumination, par saisir ce qui nous avait d'abord échappé... Ce que l'homme ne peut comprendre totalement, il peut le faire pleinement, et c'est en le faisant qu'il entre-tiendra vivante en lui la conscience de cette réalité encore à demi-obscur pour lui » (II, 442-443) : tel est le secret de l'œuvre de la tradition, et la garantie de ses intimes certitudes.

Persiste-t-on à penser qu'en confiant ainsi l'intégrité du dépôt divin, non à une mémoire intellectuelle, mais à la pratique et à l'amour, on méconnait le rôle de la pensée ? Non pas, mais on se borne à reconnaître « au-dessous des perceptions distinctes, des idées réfléchies et des raisonnements en forme, les sources multiples de la vie spirituelle en nous ». Rien de plus contraire sans doute au subjectivisme idéaliste, mais rien de plus normal en une philosophie de l'action, rien de plus conforme d'ailleurs à la tradition elle-même, que cette idée d'une « compétence acquise par l'ascétisme », de « lumières dues à l'exercice réglé et répété de la pratique chrétienne ».

Juge-t-on qu'un critérium manque toujours au sa-vant pour relier les faits aux croyances, pour extraire celles-ci de ceux-là ? C'est qu'aussi bien il ne saurait s'agir ici, non plus que d'un critérium tout intellectuel, d'un critérium tout individuel. « Sans l'Église, le fidèle ne déchiffrerait pas la véritable écriture de Dieu dans la Bible et dans son âme. Le Magistère infaillible est la garantie supérieure, et vraiment surnaturelle, d'une fonction qui trouve son fondement naturel dans le con-cours de toutes les forces de chaque chrétien et de la chrétienté entière » (III, 447-448).

Ainsi « les dogmes ne sont point justifiables par la science historique seule, ni par la dialectique la plus ingénieusement appliquée aux textes, ni par l'effort de la vie individuelle : mais toutes ces forces y contribuent et se concentrent dans la Tradition, dont l'autorité divinement assistée est l'organe d'expression infaillible »

(III, 449). Autorité scrupuleusement attachée aux textes et aux formules, mais puissant, dans cette tradition vitale et la vision synthétique qu'elle entretient, une parfaite liberté d'allures vis-à-vis des inévitables difficultés de détail : « Le pouvoir qui lui est confié et qu'elle a, par sa longue fidélité, par ses épreuves mêmes, constamment mérité, n'est pas celui d'un gardien de musée ou d'archives, d'un janissaire de sérapé ; elle a la dignité et l'autorité de l'épouse : *viva conjux, dimidium Christi vivi* » (IH, 450).

Contre ceux qui nous offrent un christianisme si divin qu'il ne garde plus rien d'humain ni de vivant, et ceux qui, pour l'avoir trop engagé dans les contingences historiques, ne lui laissent plus qu'une divinité diffuse, il faut le montrer plus concret et plus universel, plus humain et plus divin qu'on ne le dira jamais. Et M. Blondel termine en indiquant comment, de ce point de vue, on pourrait peut-être oser aborder le problème christologique, non plus pour juxtaposer une nature humaine et une nature divine reliées sous l'accord d'une notion également abstraite de la personnalité, mais pour réaliser profondément le mot de saint Bernard : *aliter per carnem, aliter per divinitatem, idem eadem cognoscens*.

... Une vue de la Tradition obtenue par la philosophie de l'action : voilà en fin de compte ce que nous apporte *Histoire et dogme*. Une chose très simple, donc, mais une chose capitale. Si l'Église est à elle-même la preuve vivante de la vérité de sa mission : si l'on peut, sans contradiction ni cercle vicieux, fonder le catholicisme sur l'Évangile et interpréter l'Évangile par le catholicisme ; si, là où la preuve historique fait défaut, il y a place encore pour autre chose qu'un fidéisme aveugle ou une dialectique abstraite ; si les premiers témoignages chrétiens peuvent être considérés à la fois comme essentiels et comme inadéquats à la Bonne Nouvelle qu'ils transmettent ; s'il y a continuité et cependant croissance de la foi, de l'espérance et de la charité chrétiennes ; si, suivant les points de vue et les sens différents du mot, on peut dire qu'il y a ou qu'il n'y a pas évolution du dogme ; — c'est qu'une tradition vivante et toujours clairvoyante résume « les données de l'histoire, l'effort de la raison et les expériences accumulées de l'action fidèle, avec l'assistance surnaturelle de l'esprit divin ». Il a suffi à M. Blondel de faire apparaître, de faire jouer à nouveau, mais dans toute sa force, ce fac-

teur méconnu de la pensée et de la vie catholiques, pour que nos inquiétudes s'apaisent, pour que nos difficultés s'estompent, pour que l'ordre et la paix reviennent en nos esprits. Mais il n'a pu le faire jouer ainsi que grâce à une philosophie de l'action qui lui rendait la plénitude de son sens et de son efficacité. C'est en vain qu'on essayerait de garder le profit apologétique d'*Histoire et dogme* en détachant, de la philosophie qui les porte, tant d'heureuses suggestions qu'on veut bien en général y admirer (1). Ce sont des rejets vigoureux, mais sensibles. On ne les grefferait pas sur n'importe quelle tige.

\* \* \*

« La philosophie de M. Blondel et du P. Laberthonnière (2) ne m'est pas, vous le savez, très familière. J'y trouve, quant à moi, du vague, de l'obscurité, trop de sentiment subjectif, trop de défiance peut-être vis-à-vis des formes conceptuelles de la pensée religieuse. Mais il y a une chose dont je ne puis pas ne pas leur être profondément reconnaissant : c'est qu'à une époque, pénible entre toutes, de notre histoire intellectuelle, ils ont réussi à ouvrir des voies nouvelles, à préparer des solutions positives. L'Église a condamné Loisy, et elle ne pouvait faire autrement. Mais on ne détruit que ce qu'on remplace. Une impasse fermée, ce n'est pas encore une issue ouverte. Et vraiment, en l'occasion, nous pouvions difficilement rester sur place. Qui nous a évité un piétinement stérile et démoralisant ? Les auteurs d'*Histoire et dogme* et de *Réalisme chrétien*. Nous savions, on nous avait dit que l'auteur de *l'Evangile et l'Eglise* se trompait. Enfin nous voyions pourquoi. »

Ainsi parlait un jour, devant nous, un notable person-

(1) Voir notamment, dans la *Rev. prat. ap.* du 15 avril 1908, le témoignage du P. L. de Grandmaison qui reconnaît « ce qu'a d'original dans son inspiration et, dans ses grandes lignes du moins, de conforme à la foi catholique, cette contribution au problème du développement ». — On paraît aussi, en général, savoir gré à M. Blondel d'avoir si bien mis en valeur la thèse, consacrée par le Concile du Vatican (sur l'insistance du cardinal Dechamps), suivant laquelle l'Église est, par elle-même, et en tout moment, une preuve suffisante de sa divine fonction.

(2) Cette appréciation se réfère à *Réalisme chrétien et idéalisme grec* (Lethielleux, éd., 1904), qui est contemporain d'*Histoire et Dogme*.

nage ecclésiastique, exempt seulement de tout parti pris favorable ou contraire. Depuis ce jour, l'exégèse catholique a remédié en partie aux infériorités et lacunes qui avaient rendu la crise si angoissante : puisque l'occasion nous en est fournie, nous ne manquerons pas de saluer ici le magnifique labeur du P. Lagrange (1), à la fois si foncièrement religieux et catholique, si nettement conservateur du principe traditionnel de l'inspiration, et si courageusement adapté à toutes les exigences de la science la plus impartiale et la plus indépendante, si habile à discerner et à restituer la signification genuine des textes, d'abord par la détermination rigoureuse du « genre » auquel, dans chaque cas, ils appartiennent. Et voici qu'elle s'apprête à en ouvrir d'autres toutes nouvelles, et d'une bien séduisante jeunesse (2). Il n'y a rien, dans l'œuvre de M. Blondel, et tout au contraire, qui nous interdise d'accueillir et d'utiliser ces précisions et progrès de l'histoire sacrée ; « c'est à la lettre, était-il dit dans *l'Action*, qu'il faut prendre la lettre. » Ayant doublement horreur, et comme philosophe, et comme croyant, de tout symbolisme, M. Blondel ne pouvait au contraire que sympathiser à toute tentative rigoureu-

(1) Le P. Lagrange a défini son point de vue et sa méthode, notamment, en 1897, dans un mémoire présenté au congrès international des catholiques à Fribourg et publié dans la *Revue biblique* de janvier 1898 (*Les sources du Pentateuque*), puis dans des conférences données, en 1902, à l'Institut catholique de Toulouse et publiées chez Lecoffre sous le titre : *la Méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament*. — Il les a appliqués, avec une érudition déconcertante, dans la série de magnifiques commentaires publiés dans sa collection d'*Etudes bibliques* : *Livre de Juges*, *Évangile selon saint Mathieu*, *selon Saint Marc*, *selon Saint Luc*, *selon Saint Jean*, *Épître aux Romains*, *aux Galates*. — Il a mis à notre disposition des instruments de travail d'une puissance que notre pays n'avait pas encore connue : d'une part *la Revue biblique*, d'autre part *l'Ecole pratique d'études bibliques* de Jérusalem. — Trois titres impérissables.

L'auteur de ces lignes se rappelle avoir, dans sa cantine d'officier, exposé le commentaire de l'Epître aux Romains aux hasards de la guerre en Amienois. Si coquetterie il y a, qu'on lui permette la coquetterie de montrer que ses admirations ne sont pas exclusives.

(2) Nous parlons ici de l'œuvre du P. Marcel Jousse. — En attendant les grandes publications annoncées, cf. Marcel Jousse : *Etudes de psychologie linguistique. Le style oral, rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs*, Archives de philo., volume II, cahier 4, Beauchesne, éd. — et Frédéric LEFÈVRE : *La nouvelle psychologie du langage de Marcel Jousse* (Spes, éd.), *Une nouvelle psychologie du langage* (*Le Roseau d'or*, n° 20, Plon, éd. et *Les cahiers d'Occident*, n° 10, Librairie de France).

sement poursuivie pour rendre à la divine réalité de Jésus tout ce qu'elle comporte de positivité objective et concrète.

Reste que ce n'est pas du côté de la connaissance notionnelle, scientifique, technique, que se trouvent les suprêmes questions, les vraies solutions, les synthèses apaisantes. La crise de l'exégèse catholique est venue à la fois des insuffisances et de l'indue généralisation de cette connaissance « notionnelle » — substituée peu à peu à celle qui, portant seule « sur le tout », suivant les expressions de Bossuet, et rejoignant seule, non des représentations, mais les êtres mêmes (*non terminatur ad enuntiabilia, sed ad res ipsas*, comme dit saint Thomas), garde la compétence et les garanties décisives. Faire de l'*historicité* d'un événement ou d'un personnage, c'est-à-dire de ce que la critique savante peut en déterminer du dehors par les seuls documents objectifs, la mesure même de son existence ou influence réelle ou *historique*, au sens complet du mot (comme, sur un plan parallèle, limiter l'*apologétique* à l'étude des preuves extrinsèques de *crédibilité*, c'est-à-dire à ce qui peut être objet de connaissance abstraite et de déduction rationnelle, en laissant ainsi de côté les préparations les plus efficaces, les lumières les plus essentielles de la foi), c'est s'engager dans une voie sans issue. La philosophie de l'action nous évite l'impasse, parce qu'elle nous interdit ce compartimentage meurtrier des facultés, des objets et des sciences, parce qu'elle découvre le point de vue unificateur où peuvent se rencontrer et se féconder histoire et philosophie, exégèse et théologie.

Aussi bien est-ce dans le sens et sous le pressentiment de cette unité que semblent s'être accomplis les progrès récents des diverses disciplines religieuses. D'un côté, sous l'influence de la théologie positive et de l'érudition critique, le besoin a été communément ressenti de recourir beaucoup moins à la déduction, beaucoup plus à l'étude directe et concrète, lorsqu'il s'agit de connaître les origines et les développements de la foi chrétienne. D'autre part, les recherches psychologiques, sociales, philosophiques, ont créé une atmosphère plus favorable à l'intelligence et à l'acceptation du fait chrétien, considéré dans son originalité singulière et incomparable, mise d'ailleurs en évidence par « l'étude comparée des religions ». Grâce à cette extension en surface et en profondeur, la liberté de l'investigation semble pouvoir se

déployer avec plus de hardiesse et moins de risques. Les « faits dogmatiques » qui sont à l'origine de notre foi comportent toujours une double expression : d'une part, une réalité historique, à prendre en un sens littéral; d'autre part, une signification spirituelle et un enseignement doctrinal. Sans qu'il soit toujours possible ni même désirable de les discerner, il est indispensable de les maintenir l'une et l'autre. Incommensurable et « innaturalisable » dans sa transcendance, le surnaturel n'en soulève pas moins, sans s'y absorber, toute notre histoire et notre vie humaine. Union sans confusion, ce peut, ce doit être, ici comme ailleurs, la formule de salut.

---

# VI

## LA CITÉ CHRÉTIENNE



## LA CITÉ CHRÉTIENNE

Pour un groupe très notable de jeunes catholiques de la fin du xix<sup>e</sup> siècle et du commencement du xx<sup>e</sup>, le mouvement du *Sillon* et la philosophie de l'action se sont présentés, en quelque sorte, d'un seul tenant. Mêmes maîtres : les *Pensées*, les *Sources*, le *Prix de la vie* faisaient partie de la bibliothèque de tout vrai silloniste. Mêmes disciples aussi : dans nos souvenirs de ce temps-là, nous revoyons d'Hellencourt, Constant, des Cognets, Brillant, Gemähling et beaucoup d'autres groupés boulevard Raspail autour de Sangnier, comme rue Las-Cases autour du P. Laberthonnière, à travers lequel seul plusieurs ont d'abord connu M. Maurice Blondel. Même atmosphère d'amitié, de confiance et de charité. Mêmes devises : « On va au vrai avec toute son âme... Dieu est amour ». Même parti-pris moral, même souci fondamental des âmes et des destinées spirituelles de l'humanité. Même préoccupation apologétique et conquérante, même effort pour soulever l'homme au-dessus de lui-même, mais, puisque c'est là la condition de tout apostolat efficace, en le prenant d'abord tel qu'il est. Même défiance des systèmes *a priori*, des formules abstraites et des dogmatismes simplistes, même effort de soumission à l'expérience, à l'évolution, à la vie, afin de faire profiter la pensée réfléchie de toutes les richesses de l'intuition pratiquante.

Quand on remonte à l'origine du mouvement du *Sillon*, les rapports apparaissent même plus étroits que beaucoup ne le soupçonnent. Ce sont, pendant l'année 1890-1891, les propres élèves de M. Blondel, alors suppléant de M. Segond au collège Stanislas, Paul Renaudin, Augustin Léger, Paul Gaultier, Édouard Fournier, Paul Kaeppelin et leurs amis, Albert Lamy, Étienne Isabelle, qui ont fondé et baptisé le *Sillon*, son groupe et son organe. A ce moment-là, c'est la *Crypte* qui réunis-

sait, autour de Marc Sangnier, les élèves de la classe parallèle de M. Charles Dunan. Et c'est deux ou trois ans plus tard que, Renaudin étant tombé malade, la *Crypte* absorba le *Sillon*, dont elle prit le nom, plus attrayant que le sien, et que le mouvement, de littéraire, artistique et spéculatif qu'il était plutôt tout d'abord, prit le caractère apostolique, social et populaire sous lequel il est connu.

Gardons-nous de substituer une impression de jeunesse à une analyse réfléchie. La réserve manifeste — quoique jamais manifestée — de M. Blondel à l'égard des improvisations parfois hâties du *Sillon*, le peu de goût de Sangnier pour les spéculations « en tour d'ivoire » de certains de ses amis, nous avertissent que, sous l'identité d'un même esprit, se retrouvent ici les divergences ordinairement dues à la diversité des disciplines et des méthodes de travail. La question posée par le mot de démocratie intéresse moins, au surplus (quelques confusions que nous ayons à nous reprocher à cet égard dans le passé), le champ de la spéulation pure et de la vie religieuse que celui de la technique juridique et sociale. Même pour les sillonnistes, le démocratie représentait, en même temps qu'un idéal moral, un essai d'utilisation, d'aménagement de certaines contingences et opportunités historiques. Manifestement nous sommes sur un autre plan, dans un autre ordre.

Mais rien de tout cela ne doit nous faire oublier non plus les convergences et collaborations effectives. S'interroger sur la nature du transcendant, son rôle dans la vie humaine et ses voies d'accès en nous, ou discuter sur la nature de l'autorité, sa fonction, ses devoirs et ses droits, ce n'est pas là traiter de deux questions absolument distinctes. D'un côté comme de l'autre, le choix paraît nous être donné entre des thèses autoritaires et extrinsécistes, nous apportant du dehors un ordre tout fait auquel nous n'avons plus qu'à nous soumettre passivement, en vue d'une fin qui demeure étrangère à nos intérêts et désirs propres, et des thèses libertaires et immanentistes, supposant qu'en nous et autour de nous l'ordre peut se réaliser spontanément, sans renoncements ni sacrifices, par le jeu naturel et libre de nos inclinations et tendances. D'un côté comme de l'autre, il s'agit, surmontant ces oppositions, de raccorder aux lois et besoins profonds de la vie personnelle la soumission onéreuse, l'apparente abdication qu'impose une

intervention extérieure et contraignante. L'unité foncière des problèmes philosophiques, moraux et sociaux, le caractère organique et synthétique de leur pensée interdisaient également à M. Blondel et au P. Laberthonnière l'abstention en face des grands débats politiques et sociaux qui passionnaient, autour d'eux, l'opinion catholique.

\* \* \*

C'est en fait le P. Laberthonnière qui amorça la discussion publique (1). Mais on admettra difficilement que M. Blondel ait dû être sommé par les événements de formuler son opinion pour en avoir une, sur des problèmes qui, l'histoire seule le montre, tiennent si intimement aux plus essentiels. Très anciennement, il s'était attaché à l'idée de l'ordre, dans son rapport avec la liberté intérieure. Ses condisciples de l'École Normale se souviennent de deux leçons qu'il fit en 1882, aux conférences d'Ollé-Laprune, l'une sur le vice radical du *Contrat social de Rousseau*, l'autre sur la *Méthode de le Play* (2). Dès 1889, il avait participé, avec son élève Charles-Combes et Adéodat Boissart, à la naissance d'une jeune revue catholique et sociale d'avant-garde : le *XX<sup>e</sup> siècle*. Dès 1891, à propos du livre

(1) Dans une étude inachevée sur *l'Eglise et l'Etat*, publiée par les *Ann. phil. chrét.* de février 1907, et dans une importante préface au livre de M. LEGENDRE et J. CHEVALIER : *l'Eglise et l'Etat à travers l'histoire* (Giard et Brière, coll. *Doctrines politiques*, 1907).

(2) Cf. Le livre sur *Leon Ollé-Laprune* (Bloud et Gay, éd., 1923), p. 104, note 1. — On peut, sans risque d'erreur, attribuer à M. Blondel lui-même quelques-unes des préoccupations que, dans le même livre, il prête avec complaisance à Charles-Combes, gendre et fils spirituel d'Ollé-Laprune, en ce qui concerne la question du « ralliement » : « Pour être franche, sûre et bonne, l'initiative devrait se fonder, non sur des concessions apparentes ou accidentielles, non pas même sur des hypothèses révocables, mais sur des thèses ouvertement admises, sur des thèses complétant, sans les contredire, des formules qui, justes théoriquement dans l'abstrait, ont indûment servi à repousser au rang précaire d'hypothèses ce qui, du point de vue concret de la vie et du point de vue souverain de la charité, constitue des vérités essentielles et salutaires. Le ralliement, s'il est un pur artifice politique, n'est qu'un leurre sans consistance et non sans péril ; il n'est légitime et fécond que s'il est inspiré, limité, vérifié par une enrichissante et assouplissante élaboration de la doctrine spirituelle elle-même ». (p. 131). Et tout d'abord par ce que Ollé-Laprune appelait : « Je ne sais quelle notion sociale et politique plus profonde et plus charitable du prix de la vérité et des âmes ».

d'Ollé-Laprune. *La philosophie et le temps présent*, il avait, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, consacré un article à l'*Unité intellectuelle et morale de la France*. Sans aucun doute, les grands débats de politique (au sens le plus large) sociale et ecclésiastique étaient abordés dans ce livre sur l'*Esprit chrétien* que M. Blondel annonçait dès 1904 (dans *Histoire et dogme*), et qu'il n'a pas, nous le verrons, renoncé à publier. De fait, l'article *Une confirmation imprévue de mes précédentes critiques* précise qu' « une partie des pages (de la *Semaine sociale de Bordeaux*) où l'on a cru trouver les allusions les plus actuelles ont été inspirées par les événements de 1898 à 1899 et écrites sous l'impression causée par la lettre de Léon XIII à Mgr Servonnet, le 10 janvier 1902 : l'imprudence des bons n'a pas été moins nuisible à l'Église que l'injustice de leurs ennemis » (1). Ce que les *Semaines sociales* devaient, en l'espèce, fournir à M. Blondel, c'était donc surtout un auditoire et une occasion.

On sait la fortune de cette sorte d'université ambulante, née en 1904 d'une initiative de la *Chronique du Sud Est*, organe et lien des groupements de jeunes catholiques de cette région, et qui a tenu en 1927 sa 19<sup>e</sup> session.

M. Blondel qui s'est, nous l'avons dit, toujours tenu sur la réserve vis-à-vis du *Sillon*, paraît s'être trouvé toujours en confiance, au contraire, dans le milieu des *Semaines Sociales*. L'un des fondateurs, M. Boissard, était son beau-frère ; son propre frère, M. Georges Blondel, qui a professé au collège de France, y a fréquemment conférencié, et d'Henri Lorin, notamment, il connaissait et appréciait « l'esprit si chaud et l'âme toujours en mouvement » — admirant au surplus, comme tout le monde, les célèbres « déclarations » inaugurales « où le style perpétuellement inventé et la pensée toujours dense et enchaînée rivalisent de concision et de vigueur » (2). De son côté — nous le savons de la meilleure source — Henri Lorin, cet esprit si allant, si vivant, qui avait la préoccupation de mettre en relations les uns avec les autres les chercheurs et les initiateurs, faits pour se comprendre et pour s'aider, et, d'autre part le sentiment

(1) *Ann. phil. chrét.*, avril 1910, p. 75.

(2) *La Semaine Sociale de Bordeaux et le Monophorisme*. Tiré à part (je citerai d'après ce texte), p. 2, note.

vif et juste de l'interdépendance des problèmes, de la nécessité d'en procurer des solutions concordantes par une sorte *d'instauratio universa*, avait lu l'*Action* et en était devenu « amoureux ». Il était entré en relations avec l'auteur, qu'il appelait en riant « son père philosophique », et il lui avait demandé de lui faire connaître ses critiques et ses *desiderata*, en ce qui concernait la méthode et les positions sociologiques des *Semaines* et de leur président. C'est un peu pour déférer à cet appel que M. Blondel s'était rendu à la *Semaine* tenue à Bordeaux en 1909, — au moment où cette institution et cette école, aujourd'hui incontestées et investies des plus hauts témoignages, étaient l'objet des plus injustes et des plus absurdes incriminations (1). Certains auditeurs se rappellent peut-être encore Henri Lorin, après avoir donné lecture de sa déclaration initiale, tendant publiquement à M. Blondel, sur l'estrade même, ses feuillets manuscrits, et lui demandant de les examiner. Redoutable et fructueux engrenage ! Le propre de la philosophie, c'est que tout y tient à tout, et une des caractéristiques du talent de M. Blondel, sa généreuse abondance... En fait c'est une vaste synthèse qui nous est ici donnée (2).

\* \* \*

Sans présupposer aucune thèse spéculative sur les rapports de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, sans prétendre les rattacher par aucun lien logique ou métaphysique, profiter de ce qu'en fait ils se compénètrent et de ce que nul individu ou peuple ne se détourne de l'« Unique nécessaire » sans être averti de son erreur par un malaise croissant ; constatant que beaucoup

(1) Notamment dans J. FONTAINE : *Le modernisme sociologique*, Lethielleux, 1909.

(2) Les articles que nous allons résumer ont été écrits sous le pseudonyme de *Testis*. Mais cette « signature diaphane » n'a trompé personne et n'a jamais cherché à tromper qui que ce fût. « Je ne me suis dérobé à aucune responsabilité... Forcé, dès le début de ces études, par un état de santé précaire qui me faisait craindre de ne pouvoir en achever la suite et en revendiquer la propriété littéraire, de recourir pour quelques détails de rédaction au dévouement d'un ami, et d'ailleurs désireux de ne faire concevoir au lecteur aucune prévention ou favorable ou hostile, afin de le laisser seul en face des choses seules, je n'ai été qu'un témoin... » (*An. phil. chrét.*, avril 1910, p. 77).

d'hommes de bonne volonté ont été amenés ainsi, par les enseignements de la vie quotidienne, à retrouver d'en bas quelques-unes des vérités d'en haut dont ils avaient perdu le sens, aider à cette remontée, à cette conversion ébauchée ; sans demander à la société moderne de rien sacrifier de ce qu'il y a de généreux dans ses rêves d'humanité fraternelle, en lui demandant au contraire de ne rien renier de sa volonté la plus vraie et la plus profonde, l'entraîner sur la route où elle s'engage timidement, sans avoir encore où elle va ; servir ainsi à la fois le progrès social et la restauration religieuse avec leur compétence de savants et leur zèle de croyants réunis : telle est la méthode qu'ont proposée et appliquée les dirigeants des *Semaines Sociales*.

Rien de plus légitime et de plus facile à justifier. Il est peut-être de simple bon sens que « la vérité est une et que le réel est continu ». Encore est-il que cette attitude des catholiques sociaux, comme du reste toute détermination réfléchie de la conduite humaine, implique certaines orientations philosophiques ou même théologiques dont il y a intérêt à éclairer les fondements, les tenants et aboutissants. Et ce sera la première tâche de *Testis*.

a) Une certaine conception de la valeur et du rôle des idées dans la connaissance, qui peut se formuler ainsi : — « Dans la pratique individuelle ou sociale, il y a toujours plus et autre chose que dans les systèmes spéculatifs qui paraissent l'inspirer. Ce qu'on fait vaut souvent ou pis ou mieux que ce qu'on pense » (p. 26-27). Autrement dit, les idées n'ont pas seulement une existence abstraite et une valeur logique, mais une vie subjective et collective : « elles communient de façon concrète et singulière à toutes les réalités physiques, sociales, religieuses, par les expériences positives qu'elles suscitent et par les réactions qu'elles provoquent » (p. 32). De ce complexus subjectif et objectif dont l'idée n'est jamais qu'une expression partielle — tout en lui ajoutant, bien entendu, « sa force propre de synthèse et de détermination », — il n'est pas surprenant que la pratique tire des lumières propres, des leçons fécondes, encore inaperçues de la pure idéologie ;

b) L'affirmation d'une compénétration mutuelle, d'une continuité de fait, entre les êtres et les ordres différents dont l'ensemble compose l'harmonieuse unité du monde : — Chacun d'eux a sans doute une consistance et

une autonomie relatives, mais est en même temps le tremplin d'un ordre supérieur, où il trouve sa suprême raison d'être et sa fin. Ainsi les faits économiques sont gros déjà de rapports moraux et sociaux, et toute physique sociale est trompeuse, qui prétendrait régler les intérêts publics et privés d'un point de vue strictement positiviste ;

c) L'idée de l'unité de notre destinée humaine : — L'ordre surnaturel n'est pas purement superposé à l'ordre naturel ; il lui est supposé et préposé. « On ne peut penser et agir nulle part comme si nous n'avions pas tous, de fait et obligatoirement, une destinée surnaturelle » (p. 32). Rien ne boucle dans la pure nature. Nos actes et nos sciences témoignent d'une vérité transcendante qui peut seule les achever ;

Telles sont les thèses théoriques impliquées par la pratique même des *Semaines sociales*. Ce sont celles-là même que la philosophie de l'action s'est attachée à formuler et à justifier dans l'ordre spéculatif. Dans cette rencontre, il est permis de voir un premier signe de vérité...

Les incriminations auxquelles se trouvent en butte les catholiques sociaux reposent au contraire, plus ou moins explicitement, sur les *placita* suivants :

a') Les idées sont, par elles-mêmes et immédiatement, « captatrices d'être », et elles ne peuvent composer entre elles que par des voies logiques, selon des lois intelligibles. « Les combinaisons fausses ne se corrigent point autrement que par la réfutation. On ne sort de l'erreur que par négation, en acceptant une idée contraire, distinctement reconnue telle » (p. 35).

b') En raison même du caractère défini, statique, des idées qui les expriment, les genres demeurent séparés, dans la réalité comme dans la pensée.

c') L'ordre surnaturel se superpose à la nature par dictamen extrinsèque adressé à une « puissance obédiennetiale » toute passive. Les vérités spécifiquement surnaturelles ne sont telles que dans la mesure où elles sont définies, imposées par voie d'autorité purement extérieure.

Entre des thèses aussi diamétralement opposées, pas de synthèse, par de conciliation possible. Il faut choisir. Où est la vérité philosophique ? Où est l'esprit chrétien ?

aa') Que la connaissance procède uniquement à partir des « grosses perceptions sensibles », celles des cinq sens

extérieurs ; qu'il n'y ait aucun compte à tenir des perceptions insensibles et du subconscient ; qu'à l'occasion de ces données l'esprit saisisse immédiatement et tout spéculativement l'essence même de l'être ; qu'il n'ait plus, à partir de ce moment, qu'à appliquer au concept ainsi formé les principes rationnels ; que la volonté n'intervienne qu'après ce travail de l'entendement, pour se prononcer sur des éléments intellectuels préalablement élaborés, — la vérité, déclare M. Blondel, est qu'aucun maître de pensée équilibrée n'a pu le soutenir en toute rigueur. Et, esquissant un mouvement tournant que précisera le *Procès de l'Intelligence*, il montre que tel est notamment le cas de saint Thomas. Saint Thomas, nous explique le P. Rousselot, l'un de ses plus pénétrants interprètes (1), « n'a jamais soutenu cette enfantine théorie de la connaissance spéculative immédiatement ontologique

(1) *L'Intellectualisme de saint Thomas*, Paris, Alcan, 1909, p. 214  
Nous rencontrons ici pour la première fois, mais non pour la dernière, ce brillant essai qui n'est pas sans avoir vivement excité la curiosité et même stimulé la pensée de M. Blondel. Quelques indications pourront être utiles sur son contenu :

Le thomisme relève de l'intellectualisme, si l'on convient de désigner de ce nom la conception « qui met toute la valeur, toute l'intensité de la vie, et l'essence même du bien, identique à l'être, dans l'acte d'intelligence, le reste ne pouvant être bon que par participation ». Mais cet intellectualisme théorique n'implique nullement la confiance naïve dans la *ratio*, particulièrement dans le raisonnement déductif, qu'on lui attribue communément. Malgré les entraînements d'un « verbalisme inconscient », auquel nous devons notamment la théorie scolaistique de la définition et le fameux principe : « il n'y a de science que du général », Saint Thomas s'est toujours gardé, quant à lui, d'égaler le connaître humain au connaître en soi. En principe, en thèse métaphysique, il pose bien l'idéal d'une intellection vivante, prenante et possédante, faculté de « totale intussusception ». En fait, en hypothèse psychologique, il reconnaît que l'intelligence humaine, « invinciblement obstruée, chez nous, par du quantitatif, du spatial », ne peut prétendre qu'à imiter analogiquement son objet. « Qu'on lise Saint Thomas en supposant implicitement l'identité de l'intelligence humaine et de l'intelligence *ut sic*, tout le système devient, du coup, enfantin et contradictoire. » En réalité, répète avec insistance le P. Rousselot, la spéculation humaine ne fait guère que mimer l'intellection en soi. Et il ne nous dissimule pas que cette conception pessimiste de la connaissance humaine s'applique à la foi même. Commentant le passage connu (*Q. D. De verit.*, 14, 1), où saint Thomas déclare que « dans la foi l'assentiment n'est pas causé par la pensée mais par la volonté », et que par suite, fixée « non par des lois propres mais par l'action d'un agent extérieur... l'intelligence du croyant (y) est prisonnière », il ne craint pas de conclure : « De tous les grands docteurs, je n'en connais point qui méprise autant que lui la foi comme connaissance » (p. 203). Voilà les thèmes prin-

et permettant de manipuler le réel par déduction de conception ». Pour lui la question : « Que vaut l'idée ? se réduit pratiquement à celle-ci : dans quelle mesure procure-t-elle le bien agir ? » On n'a pas assez remarqué d'ailleurs, ajoute M. Blondel, que saint Thomas, distingue explicitement (1), de la connaissance proprement dite, une autre manière d'atteindre la vérité — « *per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, recta judicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur* ». Or cette connaissance, qui implique « une sympathie active et affective, une impression, non seulement passive, mais consentante », enferme « l'ébauche réelle de l'intellection parfaite et de la possession véritable ». La philosophie de l'action est en droit de se réclamer du *Doctor eximus*, et aussi les catholiques sociaux, dans leur effort pour user solidairement de ces deux modes de connaissance, de manière « à les faire converger entre eux, à disposer d'un côté les âmes par voie d'expérience, d'inclination, de bonne volonté, à éclairer d'autre part les esprits sur les vérités impliquées dans ces ébauches ». Et lorsque nous lisons quelque part, sous la plume de certains néo-nostestiques, *ratio*

cipaux. On devine quelles réactions ils étaient susceptibles de déterminer dans la pensée de M. Blondel et des tenants de ses idées.

Ce livre, passionnément discuté, un instant menacé, a paru d'abord ne devoir pas être réédité. Une nouvelle impression, avec préface du P. dé Grandmaison, en a été finalement donnée dans la collection des *Archives de philosophie* (Beauchesne, éd., 1914). On sait que le P. Rousset a apporté, d'autre part, une collaboration importante au recueil *Christus*. Après cette thèse de début, et jusqu'à sa mort glorieuse au champ d'honneur, la pensée si vivante et si personnelle du P. Rousset a avait d'ailleurs continué à se développer. Il est à souhaiter qu'on réunisse et, le cas échéant, publie ses derniers écrits.

(1) *Somme théol.*, I, q. 1, a. 1, ad. 3. « On a objecté que Saint Thomas limite la science humaine, ce qui se nomme la Science, à la connaissance abstractive et *per notiones*, pour ne considérer la connaissance connaturelle que comme une forme prudentielle et pratique qui ne vaut que pour les contingences de l'action. Mais on concède que cette limitation de la connaissance humaine ne vaut pas *en soi* ni pour Dieu : *l'intellectus ut sic* a une Science du concret, une intuition du singulier. Toute la question revient donc à ceci : n'avons-nous aucun moyen normal d'ébaucher cette connaissance qui doit être un jour, pour nous aussi, la vraie science ? Sinon de quel droit affirmer que *l'intellectus in nobis* et *l'intellectus ut sic* méritent un nom commun ? et comment parler de « contemplation acquise », c'est-à-dire d'une pensée qui déjà dépasse en lumière et en unité les notions analytiques et discursives ? » (Extrait d'une lettre inédite de M. Maurice Blondel, 23 février 1928).

*speculaliva immediate cognoscit ordinem ontologicum*, nous pouvons répondre que les prétendus disciples qui décrivent ces lignes ne sont fidèles ni à l'esprit ni à la lettre de l'enseignement de leurs maîtres.

*bb')* De même pour les rapports des différents ordres. Une des idées maîtresses de l'aristotélisme, celle d'une ascension des êtres soulevés d'en bas par l'attrait d'une cause finale et motrice, se prête naturellement à une interprétation dynamiste. On mutile cette grande et complexe doctrine, quand on n'en retient que ce qui « fixe les êtres dans les concepts, les concepts dans les mots et fait du monde un cadre logiquement réglé ».

*cc')* De même enfin les rapports du naturel, du rationnel, avec le surnaturel. La seule doctrine traditionnelle, c'est celle de « l'insuffisance permanente, subsistante, intrinsèque de la raison, même la plus développée, pour résoudre le problème de la destinée et la question religieuse, telle qu'elle sort inévitablement de l'état de l'humanité » (1). Ce qui implique à la fois la réalité transcendante du surnaturel et sa présence immanente en nous. « La thèse selon laquelle tout, dans le christianisme, vient du dehors, *extrinsecus*, n'est pas moins inexacte que la thèse selon laquelle tout vient du dedans par efférence. A cette doctrine fausse de l'*efférence*, à la doctrine incomplète de la simple *afférence* par voie externe que, pour fixer l'erreur en un mot, on pourrait appeler un *monophorisme*, il faut, afin de rester dans l'intégrité de la doctrine, opposer et préposer la doctrine de la double afférence... celle qui, avec Dechamps, reconnaît qu'il y a deux faits à vérifier, l'un en nous, l'autre hors de nous, que ces deux faits se cherchent pour s'embrasser (2) » (p. 65). Le catholicisme est en même temps « vie du dedans et vue du dehors, liberté spirituelle et soumission totale ». On pèche contre lui en voulant le faire surgir tout entier des profondeurs obscures de la conscience. On pèche encore contre lui en le présentant comme un pur conformisme « agnostiquement intellectuel », comme une loi de domination et de servilité.

\*  
\* \*

Plût au ciel que les erreurs ainsi dénoncées, restant

(1) Cardinal Dechamps, t. XVI, p. 274-329.

(2) Id., t. I. Épigraphie.

confinées dans le monde des études et le domaine des idées, ne pussent soulever que ces objections d'ordre théorique et spéculatif ! Mais non, il n'y a pas d'erreurs toutes spéculatives. Le monophorisme trouve à la fois sa sanction et son appui dans un ensemble d'habitudes et de tendances intellectuelles, morales et sociales, qui ne vont à rien moins qu'à stériliser et à pervertir l'esprit chrétien : vétérisme meurtrier sur lequel ne doivent pas nous illusionner les dangers du modernisme. Mépris systématique de ce qu'il y a, dans la vie des âmes, de singulier, de concret, de personnel ; déductions simplistes à partir de textes isolés, mal compris ou même fabriqués ; interprétations expéditives et passionnées ; attribution à l'adversaire d'erreurs formellement écartées mais qui « doivent » nécessairement « découler du système » ; subalternation radicale d'une raison à qui on ne demande pas de comprendre, à qui on ne permet pas d'abandonner, et qui n'existe ainsi que « pour obéir et pour proclamer raisonnable l'agnosticisme qui lui est imposé » ; subordination, totale aussi, d'un État tellement déchu de ses droits, à la suite de sa profession de neutralité, que le moindre acte de loyalisme à son égard, le moindre concours à ses initiatives les plus légitimes, apparaîtra comme une trahison ; en théorie, appel à une « thèse » autoritaire où le don de Dieu s'impose comme un droit et un ordre, fût-ce avec l'appui du bras séculier ; en pratique, résignation à une « hypothèse » qui aboutit à l'indifférence sceptique ; compromissions douloureuses avec des athées systématiques et blasphémateurs qui s'engagent à « faire triompher l'Église, sinon dans les âmes, du moins dans la société » (1), comme si l'Église pouvait se passer des âmes et se contenter d'une autorité sans amour ; reniement explicite des « faux dogmes » de la fraternité et de l'égalité, sous prétexte que notre fraternité en Adam est « un peu lointaine » et que la vie sociale implique la diversité des fonctions ; restauration en désir — et, dans la mesure du possible, en actes, du Testament de Majesté, de la loi de crainte et de la politique du talion ; absorption du religieux dans le politique et du spirituel dans le matériel, mixture abominable du positivisme et de la théocratie : tels sont quelques-uns des résultats du « monophorisme » appliqué à l'ordre moral et social. Et, pour ne pas paraître se dé-

(1) *Etudes* du 5 décembre 1909, p. 603. — Voir ci-dessous, p. 134.

rober aux démentis ou laisser s'égarer les soupçons, M. Blondel ne se contente pas d'affirmer, il prouve, il nomme les coupables (1), il cite les textes, il cloue au pilori hommes et œuvres. Dieu sait si la matière manquait ! Sous couleur de lutte contre le modernisme, tendaient alors à s'acclimater, dans certains milieux, des procédés de polémique et de défense qui allaient jusqu'à la délation inclusivement. M. Blondel fut sans pitié. Et les intéressés, bien entendu, de sursauter et de crier. Aujourd'hui encore, des esprits rassis et se piquant d'impartialité s'étonnent que ces « pauvretés » soient sorties de la même plume qui écrivit *l'Action* (2). Mais quel soulagement chez les victimes d'aussi odieux procédés ! « Ce sont nos *Provinciales* », s'écriait un juge qualifié, qui en avait particulièrement souffert. Littérairement, le rapprochement risque peut-être de gêner une œuvre qui n'est pas, au point de vue de la forme, la meilleure de M. Blondel (3) : longueurs et lourdeurs trahissent, à partir du 3<sup>e</sup> ou 4<sup>e</sup> article, une fatigue qui, finalement, fera tomber la plume des mains de l'auteur. Pour le fond, il s'impose. La vigueur du coup et l'ironie du trait ont rendu inoubliables à leurs lecteurs des formules — et elles abondent ! — comme celle-ci : « Jadis le Sauveur laissait quatre-vingt-dix-neuf brebis fidèles au pâturage pour courir après la seule brebis perdue ; quelques-uns voudraient aujourd'hui rester auprès de la seule fidèle, pour la mieux attacher » (4) (p. 103).

\* \* \*

Dans cette partie polémique et critique de son œuvre,

(1) Sauf sur un point cependant. En citant ces paroles mémorables : « La foule... en a assez des manifestations qui n'aboutissent qu'à des levées de cierges bénits... J'applaudis et je salue la matraque ; elle est la sœur cadette de la faux vendéenne... Vive la matraque ! », M. Blondel préférerait taire le nom du « prédateur connu » qui les avait prononcées à Cholet. Nous ne nous croyons pas tenu à la même réserve. Il s'agit du P. Coubé.

(2) Cf. *Immanence* du P. de TONQUÉDEC (Beauchesne, éd.).

(3) Lequel, aussi bien, n'en est pas le seul rédacteur. Cf. *supra*, p. 125, note.

(4) Voir, notamment, parmi les nombreux articles se rattachant à cette polémique : Testis : *Une confirmation imprévue de mes précédentes critiques* (*An. phil. chrét.* d'avril 1910). *Méprises révélatrices et aveux involontaires* et *Les moyens de l'Univers* (*Id.*, juin 1910), *Le système des alliances par les résultats seuls* (*Id.*, décembre 1910) — et d'autre part : Pedro Descroix : *Monophorisme et action française* (*An. phil. chrét.*, juin 1910) et dans *l'Univers* du 20 mai : *Un philosophe vêtement*.

personne n'avait fourni à M. Blondel une documentation plus douloureusement significative que les écrivains d'*Action française*, qui exerçaient dès lors leur paradoxale domination sur la plus bruyante fraction de l'opinion catholique française.

On sait comment, sans renier aucun des essais de jeunesse où le scepticisme de Renan, le positivisme de Comte et l'amoralisme de Nietzsche mêlaient leurs toxines, ils s'étaient avisés un jour que, comme puissance d'ordre et de tradition, comme héritière de l'*imperium* et du *jus romains*, l'Église catholique pouvait apporter un appui souverain, non seulement, ce qui va de soi, à leur souci de discipline et d'autorité, mais à leurs tentatives de restauration absolutiste et aristocratique.

On sait comment, toujours en quête d'un sauveur temporel, économique et expéditif, découragés par les résultats apparemment négatifs de la politique du ralliement, irrités par les spoliations et violences de l'anticléricalisme régnant, désorientés peut-être par certains soubresauts de la politique romaine, n'ayant plus momentanément d'oreilles que pour les conseillers d'intransigeance et de violence, les catholiques français, en grand nombre, avaient trouvé tout naturel de s'allier à ces païens romanisant, non seulement pour une manifestation ou une action d'un jour, mais pour une collaboration permanente, régulière, affectant, finalement, en même temps que toute la vie politique et sociale, les intérêts spirituels les plus profonds : « faire triompher l'Église, sinon dans les âmes (mais on admettait que les âmes se donneraient le jour où les corps seraient pris), au moins dans la société ».

On sait comment certains théologiens s'étaient rencontrés pour encourager ou absoudre cette alliance, soit qu'il leur parût y avoir une affinité nécessaire entre l'idéal catholique et l'idéal monarchiste (1), soit quell'établissement d'une bonne police sociale et morale leur parût pouvoir « préparer de loin l'action de la grâce » et que, « toute réserve étant faite » sur la valeur des conceptions d'un Maurras en elles-mêmes, l'accord leur sem-

(1) Voir notamment, comme témoignage de cet état d'esprit, les ouvrages de Dom BESSE : *La tradition religieuse et Nationale : Église et monarchie*. (Dom Besse va jusqu'à regretter l'absence « d'hérédité personnelle dans l'Église », ce qui en fait une monarchie imparfaite.) — et de l'abbé E. BARBIER : *Les Démocrates chrétiens et le modernisme*.

blât pouvoir se faire aisément et fructueusement « sur les résultats eux-mêmes » (1) ?

En face de ces pénibles déviations du sens chrétien, l'histoire doit constater que, vingt ans auparavant, M. Blondel et le P. Laberthonnière ont réagi exactement comme devait le faire un pape enfin mis à même de mesurer l'étendue du ravage, et que les attendus de leurs jugements se trouvent être ceux-là même dont le Magistère s'est finalement armé en ses condamnations.

Le P. Laberthonnière s'est trouvé porter, en fait, le poids principal de la bataille. On s'est souvent dispensé de se le rappeler ou, en tout cas, de le rappeler, en ces derniers mois. Raison de plus pour que nous ne négligions pas de le faire — quelque occasion que nous nous promettions d'y revenir ailleurs plus à loisir. Le livre *Positivism et catholicisme* (2) eût dû être le signal d'un assaut décisif. Il a fallu un extraordinaire imbroglio de sentiments, d'intérêts et de doctrines, pour le condamner à la discrétion du « garde à vous ! ».

Mais M. Blondel, lui aussi, avait porté ses coups (3). Lui aussi avait proposé les solutions libératrices. Par delà le « monophorisme intrinséciste », un instant menaçant, pour qui l'homme tire de lui-même, par spontanéité absolue, sans avoir rien à recevoir du dehors, la vérité et la force dont il a besoin, et le « monophorisme extrinséciste », selon lequel tout se fait par apport extérieur

(1) Pedro Descoqs : *A travers l'œuvre de M. Maurras : essai critique*. Articles publiés dans les *Etudes* des 20 juillet, 5 août, 5 septembre, 5 et 20 décembre 1909, et réunis depuis en volume à la librairie Beauchesne — M. Pedro Descoqs ne dissimulait d'ailleurs pas les « déficiences philosophiques » de l'œuvre maurrassienne et, au total, tout restait assez subtilement dosé pour que son étude pût comporter deux interprétations différentes : ou bien, sensible surtout aux dangers de l'alliance envisagée, il voulait mettre en garde contre eux certains catholiques insuffisamment avertis ; ou bien, sensible surtout aux profits de cette alliance, il croyait utile d'apaiser les scrupules qui s'étaient gâtés et manifestés. M. Blondel lui-même a reconnu cette dualité d'inspiration (*Méprises révélatrices et aveux involontaires*. *Ann. phil. chrét.* de juin 1910, p. 260-261.) et, avec lui, nous croyons équitable d'en laisser à M. Descoqs le bénéfice.

(2) *Positivism et Catholicisme. A propos de l'action française*. Bloud et Cie éd. Coll. *Etudes de morale et de sociologie*. 1911.

(3) En dehors de la *Semaine Sociale* de Bordeaux, cf. *Ann. phil. chrét.* avril 1910 : *Une confirmation imprévue de nos précédentes critiques* ; juin 1910 : *Méprises révélatrices et aveux involontaires* ; et décembre 1910 : *Le système des alliances par les résultats seuls*.

et doit être reçu passivement, sans coopération du dedans ; par delà aussi l'individualisme libéral, qui minimise à l'extrême le rôle de l'autorité et de la loi, et les doctrines de réaction et de dictature, où toute aspiration à la vie personnelle est dénoncée comme un ferment de désordre et d'anarchie — il avait laissé une inoubliable vision de la véritable cité chrétienne, faite indissolublement d'amour et de docilité, de dignité et d'humilité, où le fidèle, dans l'obéissance même « participe à la liberté spirituelle ébauchée par les prophètes, conquise et exemplarisée par le Christ intrépidement obéissant, attestée par tous ceux qui l'ont vraiment suivi » et, tel « l'enfant qui n'est point muet dans la maison du Père... communie à l'immense dessein de la miséricorde et de l'amour dans l'assemblée totale de la Rédemption » (1).

Et cette vision, avec tout ce qui la prépare et la soutient ici, continuera à travailler et à soulever les âmes.

Il s'en souviendra, C. André, lorsqu'il montrera la source des erreurs funestes d'un Maurras dans un empirisme qui prétend enfermer notre connaissance en l'ordre des phénomènes, alors que tout son mouvement l'emporte par delà et qu'il n'y aurait ni intelligence, ni conscience réfléchie, ni même perception distincte du sensible, si n'agissait dès l'origine un élément transcendant ; dans un intellectualisme abstrait qui isole l'intelligence de tout l'ordre spirituel, vital, moral ; dans un prétdenu réalisme qui commence par nier la réalité, entre toutes immédiate, de la personnalité et de la liberté ; dans un esthétisme qui ne veut voir en la vie qu'un jeu et n'y chercher qu'une jouissance ; dans une éristique, tissée d'apparences et de trompe l'œil, où tout vise à séduire et à capter les esprits, rien à les vivifier et à les libérer ; bref dans une « carence philosophique totale », si toutefois quelque sens doit être donné à ce qu'un Blondel entend seul sous le nom de philosophie (2).

Il s'en souviendra, E. Gallois, lorsque, cherchant le secret de la collusion des militants de l'empirisme organisateur avec certains « maîtres en théologie », il la trou-

(1) TESTIS : *Une confirmation imprévue de mes précédentes critiques.* Ann phil. chrét. d'avril 1920, p. 78. Toute la page est d'un mouvement splendide.

(2) *Le Principal intellectuel de Charles Maurras*, in *Un grand débat catholique et français. Témoignages sur l'Action française*. 10<sup>e</sup> cahier de la Nouvelle journée. Bloud et Gay, éd.

vera dans un commun extrinsécisme. Extrinsécisme de philosophes pseudo-positivistes, pour qui la vérité est à recevoir et l'ordre social à subir passivement, par une intelligence et une volonté naturellement inertes, sans action ni réaction véritables ; extrinsécisme de théologiens « pseudo-thomistes », pour qui la vie surnaturelle est à recevoir passivement, par une « puissance obédienneté nue », sans virtualités précises ni contenu positif : « Dans les deux cas, on considère comme une chimère ou une folie la croyance en une initiative de l'esprit concourant avec des réalités extérieures ou supérieures à lui... Dans les deux cas, on assiste à une manière de brûlage systématique, à une tentative pour traiter l'esprit humain de haut en bas » (1).

Il s'en souviendra, « l'érudit historien de la pensée religieuse » (à la vérité, réserve faite de la spécialité, il ressemble à Testis s'omme un frère cadet), qui dressera, à l'usage de M. Breton, le prodigieux *Syllabus de la pensée d'Action française*. Et lorsqu'il dénonce la « quintuple ablation » que les païens de l'école imposent à leurs alliés catholiques — ablation de toute aspiration surnaturelle et mystique, ablation de toute faculté d'initiative, ablation de tout sentiment de dignité et de responsabilité personnelles, ablation du besoin de vérité dynamique et progressive, ablation du sens même du concret — il est impossible de ne pas songer à cette philosophie de l'action — philosophie de la transcendance aussi, et de l'autonomie véritable, et de la charité, et du concret — qui d'avance avait alerté, mobilisé, rassemblé, armé, galvanisé, toutes les énergies spirituelles menacées par cette étrange chirurgie (2).

Ainsi voit-on l'influence et l'action de M. Blondel déborder déjà le champ de son œuvre écrite. Ainsi voit-on ses disciples, devenus maîtres à leur tour, faire fructifier l'esprit dont cette œuvre est chargée (3).

(1) *Empirisme organisateur et pseudo-thomisme*. Id., p. 91 et sq.

(2) *Les conclusions d'une expérience personnelle*. Id., p. 177 et sq.

(3) Avons-nous besoin de préciser qu'elle n'est pas utilisable seulement contre les erreurs sociales qui retiennent particulièrement l'attention à cette heure, mais contre beaucoup d'autres (théocratiques, cléricales, libérales ou socialistes) ? et, qu'au surplus, par delà des polémiques toujours un peu déformantes, c'est une véritable *instauratio universa* qu'elle vise ? Sans l'avoir explicitement voulu, et d'une manière d'autant plus significative, l'action d'une revue comme *Politique* (Spes, éd.), nous paraît de nature à faire valoir ces diverses perspectives ouvertes par la philosophie blondélienne de l'action.

VII

LE DÉVELOPPEMENT  
DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE  
DE MAURICE BLONDEL  
DEPUIS LA LETTRE SUR L'APOLOGÉTIQUE



LE DÉVELOPPEMENT  
DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE  
DE MAURICE BLONDEL,

*Depuis la Lettre sur l'Apologétique*

Et à travers tout cela, dira-t-on peut-être, que devait la philosophie ? Pas un instant elle n'avait été perdue de vue, s'il est vrai que, comme aiment à le répéter M. Blondel et le P. Laberthonnière, philosopher c'est mettre en équation, en soi, la pensée et la vie. Chacune des interventions que nous venons de rappeler présentait le double bénéfice de faire rebondir, de renouveler des discussions théoriques menacées d'impasse, et d'élargir, de prolonger les voies traditionnellement offertes à la vie, nous pouvons dire à la piété chrétienne. Mais si toute philosophie digne de ce nom doit être, conformément au sens étymologique du mot, une *sagesse*, un effort de réadaptation vitale aux conditions multiples et perpétuellement renouvelées de notre destinée, il est vrai aussi que la philosophie, historiquement, se présente à nous comme une *technique*, un ensemble de notions et de systèmes, féconds en difficultés et problèmes, dont l'examen requiert des spécialistes avertis et des méthodes spécifiquement définies. Dans ces systèmes, M. Blondel se refuse sans doute à voir des réalités autonomes, suffisantes, justiciables de la scule dialectique intellectuelle, mais il se refuse aussi à les traiter comme de simples « épiphénomènes », « divertissements » de dilettantes et luxe de mandarins ; il maintient que ces « organismes logiques » ont une réalité, une efficacité propres, et évoluent en partie sous l'influence de lois et de nécessités intrinsèques. Il ne pouvait donc que souffrir, et en fait il a souffert de voir sa tâche spéciale de spécialiste, de professeur et de théoricien de la philo-

sophie, si souvent interrompue par les exigences de polémiques, toujours fructueuses par quelque endroit, mais toujours paralysantes à d'autres égards. Dans ces chapitres, destinés à décrire rapidement l'évolution de sa pensée depuis la *Lettre sur l'apologétique*, nous croyons utile et conforme aux désirs de l'auteur de nous attacher particulièrement à ce qui, parmi tant de travaux, vise particulièrement, non la bonne volonté du grand public, mais les embarras des techniciens.

Non d'ailleurs que, même d'un tel point de vue, le reste puisse apparaître jamais négligeable. En l'absence de cet ouvrage d'ensemble sur la *Pensée* (1), que nous attendons toujours, quoique avec l'espoir de plus en plus précis et justifié de ne pas attendre en vain ; dans l'impossibilité d'utiliser l'enseignement d'Aix (2), dont

(1) Cf. infra.

(2) C'est, en effet, à l'Université de cette ville que M. Blondel professe depuis janvier 1896. Sur l'atmosphère de ces cours et conférences, où l'on a vu plus d'un maître, M. Henri Bremond, le P. Valensin, etc., se faire à nouveau disciple, sur le caractère de cet enseignement, on veut bien me communiquer ces quelques notes.

« Les conférences de M. Blondel étaient consacrées, surtout, même dans l'étude des questions du programme, à une maïeutique prodigieusement stimulante pour l'esprit des étudiants. Et encore ce mot n'est pas exact. Ce sont les étudiants qu'il obligeait à lui poser des questions, à lui faire part de leurs réflexions, leurs lectures, leurs préoccupations... L'impression la plus forte était celle d'une abondance, d'une richesse de vie intérieure, d'un besoin de se donner. La seconde celle d'une diversité extraordinaire de perspectives. Dans le maquis des difficultés, c'étaient des trouées lumineuses qui s'ouvriraient partout. Enseignement essentiellement suggestif, mais qui n'affectait guère la forme unilinéaire... Encore tout proches des procédés scolaires, beaucoup d'étudiants étaient déconcertés, quelques-uns se plaignaient de ne pas comprendre. Mais cet enseignement agissait à la longue, parce qu'il obligeait à penser, et par intuissusception. Et puis voici une appréciation que je recueille chez presque tous les auditeurs passés ou actuels de M. Blondel : même si l'on ne comprend pas toujours tout, même s'il a des mots — pittoresques — qui emprisonnent trop sa pensée, une sorte d'atmosphère se crée en sa présence et par sa parole, et l'on se sent élevé.

« Ses thèmes favoris ? Saint Augustin, Pascal, Biran, — la substitution, sur tous les problèmes, du point de vue dynamique au point de vue statique, — son opposition à l'esthétisme bergsonien, au notionalisme scientifique ou idéaliste, — la théorie de la connaissance, reprise plusieurs années soit, en cours, soit en conférences, et qu'il reprend encore cette année » (novembre 1924).

Un autre correspondant précise que la souplesse de cet enseignement n'excluait nullement un égal souci de la cohérence logique :

« Jamais M. Blondel ne manque de consacrer une partie de ses conférences à l'exposé suivi d'un même problème, qui forme à travers

rien n'a été publié et dont l'auteur du présent essai n'a pu bénéficier, il est indispensable, au contraire, de ne négliger aucune des sources d'information possibles : lettres publiques et interviews, communications écrites ou verbales à la *Société française de philosophie* (1), notes pour le *Vocabulaire philosophique* préparé par cette société sous la direction de M. Lalande (2), études biographiques, articles d'histoire de philosophie. Au milieu de ces richesses, force sera de nous limiter. Tentons du moins un rapide inventaire (3).

**L'année, une série continue.** Et dans les libres discussions qui suivent, il cherche à ramener peu à peu les pensées flottantes à un centre habituel de perspective... Pour conduire de tels entretiens, pour pratiquer utilement, non seulement la maïeutique socratique, mais cette méthode pascalienne consistant à revenir par ses digressions apparentes à un centre de perspective que n'atteindrait aucun arrangement linéaire, il faut réaliser une double condition : préparation scrupuleuse et toujours renouvelée, pour inspirer confiance et donner le goût de l'effort méthodique ; spontanéité jaillissante d'une pensée qui n'est jamais prise au dépourvu, parce qu'une longue méditation l'a amenée à une possession habituelle des méthodes de solution. Rien donc de l'impressionnisme ou de l'improvisation d'un amateur. Mais un égal souci de la rigueur scientifique ou logique et de la « vitalisation » des esprits et des problèmes. Les étudiants le sentaient bien, et leur assiduité était exemplaire. »

(1) Qui publie, comme on sait, chez Colin, un *Bulletin* résumant ses toujours laborieuses et souvent fécondes discussions.

(2) Publié d'abord en plusieurs fascicules, irrégulièrement espacés, du *Bul. Soc. Fr. phil.*, puis en deux gros volumes à la librairie Alcan.

(3) Encore notre liste est-elle fort incomplète. Pour se faire une idée de la diversité des curiosités psychologiques de M. Blondel et des points de vue ouverts par sa philosophie, il resterait à consulter entre autres : — les articles : *Une association inséparable : l'agrandissement des astres à l'horizon* (*Rev. phil.* Nov. 1888, janvier 1889) ; la brochure : *La psychologie dramatique du mystère de la Passion à Oberammergau*. (Bloud, éd., 1900). (Sorte d'antithèse ébauchée au petit chef-d'œuvre de M. Bergson sur le rire. A l'opposé du rire, qui naît d'un automatisme figeant la vie, l'art (joie ou larmes) nous dégage du notionnel, du tout fait, du superficiel, pour nous révéler quelque chose de la vie profonde et de la destinée essentielle) ; les deux communications à l'Académie des sciences morales et politiques (mai 1916 et février 1922) et les articles de la *Revue hebdomadaire* (juin 1916) et de la *Nouvelle Journée* (janvier 1922) sur l'heure d'été et le problème de psychologie sociale qu'elle posait ; — les réponses à diverses enquêtes sur la question religieuse (*Mercure de France*, 15 juin 1907), le service militaire et la paix (*Démocratie*, 24 août 1919), le nationalisme (*Lettres*, février 1923), comment les philosophes doivent écrire (*Monde nouveau*, 15 février et 15 mars 1923), Dieu (*Philosophies*, mars 1925), etc.

Dans l'ignorance des inédits, il n'est pas toujours facile de relier entre eux tous ces fragments. Mais ce sont bien des pièces de la même toile, et reliées au même dessein : montrer que l'esprit n'est pas passivité pure ; montrer aussi qu'il est lié à l'immense complexus des condi-

\* \* \*

Voici, par exemple, une *Lettre à M. l'abbé Péchegut* que publiait la *Revue du clergé français*, dans son numéro du 15 février 1902. Assez superficiellement, mais du moins sans malveillance, M. l'abbé Péchegut avait exprimé la crainte qu'en accordant trop d'importance au facteur subjectif et moral dans la foi religieuse, M. Blondel ne fût entraîné à identifier finalement la foi tout court et la bonne foi. Il y a bien là, riposte M. Blondel, une difficulté sérieuse et même capitale. Mais d'où vient-elle ? De ce que l'on raisonne, tantôt comme si la bonne foi humaine emportait *de plano* l'intervention divine, sous prétexte que la grâce ne se refuse jamais à la bonne volonté, tantôt comme si la connaissance objective de la vérité révélée enfermait *ipso facto* la réalité de l'objet transcendant et sa présence efficace en nous, — méconnaissant, dans les deux cas, l'opération surnaturelle et gratuite de Dieu dans la genèse de la foi et l'œuvre de salut. Et d'où vient à son tour un si étrange oubli ? De ce qu'on identifie la réalité connue et la réalité en soi — comme si l'Être ne pouvait agir en nous et sur nous sans passer par la connaissance explicite et sans devenir d'abord le « réel pour nous ». Loin de porter la responsabilité de ces difficultés qu'on lui impute, la philosophie de l'action nous offre le moyen d'en sortir, en montrant, en toute certitude, « à côté d'éléments déjà tirés au clair et d'arguments analysés, une vue synthétique ou une anticipation réelle des solutions qui doivent être peu à peu conquises par la recherche discursive et devenir plus intelligibles, grâce au progrès de la réflexion et de la vie » (p. 655). De sorte qu'à condition de rester ouvert à la lumière et docile aux inspirations d'en haut, l'on peut, « avec des notions inadéquates ou même relativement fausses, penser et vivre dans le sens de la vérité intégrale ». Seule la grâce sauve, conclut M. Blondel, mais la bonne foi vaut par une foi implicite : formule décisive, et qui ferme le débat.

C'est de même sous forme de lettre à M. l'abbé Bri-

tions vitales, qu'il forme corps avec tous les esprits et avec l'univers, que notre destinée ne se connaît et ne s'achève que par une union totale, volontaire, *in singulis ipsis*, à la volonté divine.

cout (1), et en réponse à certaines appréciations tendancieuses de M. Palhoriès (2), que M. Blondel annonça, pour la première fois, son intention de dépouiller le mot *intellectualisme* (3) du sens péjoratif qu'il lui avait lui-même attribué tout d'abord et, revenant à la tradition scolastique heureusement renouée par le P. Rousselot, de s'en servir pour apposer, à un rationalisme indigent, l'idéal d'une connaissance concrète et intuitive, utilisant les ressources totales de la pensée pour la rendre progressivement coextensive à tout l'être.

Plus importantes encore peuvent apparaître les communications adressées par M. Blondel à la *Société française de philosophie* soit en vue de son *Vocabulaire* (4), soit à l'occasion de ses réunions périodiques (5). Chacune apporte son lot de précisions essentielles, et plusieurs la matière et le plan d'un véritable traité.

S'agit-il par exemple de la notion même d'*action* (6) ? M. Blondel précise que si, à ses yeux, la pensée réfléchie n'est ni immédiatement ni naturellement coextensive à l'*action*, elle lui reste cependant intérieure, et, loin d'abdiquer entre ses mains comme en celle d'un pouvoir étranger, cherche peu à peu à l'égalier, à l'expliciter pour finir par l'orienter et la gouverner. Étudier dans l'*action* ce qui prépare, nourrit, prolonge la pensée, ce n'est ni humilier, ni limiter cette dernière, c'est au contraire contribuer à « rendre profondément *intelligible* ce qui n'est pas immédiatement et spécifiquement *intellectuel* ». « Au fond, ajoute-t-il, c'est une sorte de *panlogisme* que je propose, une réintégration finale de la vie dans la pensée qui en devient la sanction, un effort

(1) *Rev. clerg. fr.* de septembre 1919, p. 383.

(2) A propos de l'*Œuvre philosophique de M. l'abbé Piat*. *Rev. clerg. fr.* des 1<sup>er</sup>-15 juillet 1919.

(3) Cf. *intra*, p. 165 et seq.

(4) Voir notamment aux mots : *Action*, *Croyance*, *Dieu*, *Foi*, *Grâce*, *Immanence*, *Intellectualisme*, *Intuition*, *Miracle*, *Mysticisme*, *Pragmatisme*, *Prospection*, *Religion*, *Subjectif*, *Sujet*, *Sagesse*, *Surnaturel*, *Unité*, *Union*, *Vinculum*, *Volonté*.

(5) Voir, par exemple, les séances des 7 janvier 1904 (Lettre contre la thèse d'une origine exclusivement visuelle de l'idée d'étendue) ; — 23 février 1905 (L'idée religieuse dans l'enseignement) ; — 26 octobre 1905 (Les états mystiques de sainte Thérèse) ; — 20 mai 1909 (L'efficacité des doctrines morales) ; — 28 décembre 1911 (Le problème philosophique du miracle).

(6) *Bul. Soc. fr. phil.* 1902, p. 190-191 et *Vocabulaire Lalande*, II, p. 978-979.

pour reprendre en sous-œuvre et pour ratifier pleinement, du point de vue de la réflexion et de la liberté, cela même qui est imposé, subconscient, spontané. » Je rêve en définitive d'une « Logique générale dont la logique aristotélicienne, baconienne ou hégélienne, ne serait qu'un cas particulier » (1).

S'agit-il du pragmatisme ? — Dès 1888 (2), M. Blondel avait pensé à ce mot pour désigner, non pas, il est vrai, une *doctrine* spéculative définissant la vérité par l'utilité, mais une *méthode* pratique de recherche, mettant au service de cette spéulation tout ce que l'action effective apporte d'imprévisibles enseignements. En 1902 (3), il l'employait encore en ce sens dans la *Lettre à M. l'abbé Pécheugut*. Mais l'« humanisme » et l'utilitarisme anglo-saxon ayant décidément chargé ce terme d'un tout autre sens, il nous invite finalement à y renoncer (4). Car, entre le pragmatisme ainsi entendu et la philosophie de l'action, il y a (5) plus de divergences que de points de contact. Le pragmatisme « aboutit en somme à faire de l'action un critérium tout extrinsèque du vrai et du réel ; ...la philosophie à laquelle je m'attache cherche la vérité intrinsèque à l'action et l'action conforme à la vérité ». Elle montre, par ailleurs, « que toute pensée a deux significations et comme deux orientations, tournée d'un côté vers les fins concrètes du vouloir et les idées de l'action qu'elle cherche à saisir et à réaliser, tournée d'autre part vers les représentations analytiques de la réflexion » : et l'une et l'autre lui paraissent naturelles et nécessaires. Le pragmatisme est « une spéulation rétrospective sur la pratique, *in genere et in abstracto* » ; une philosophie de l'action digne de ce nom cherche à « unir effectivement la méthode spéculative à la méthode ascétique, comme les moments alternatifs d'une méthode intégrale ». Le pragmatisme tend en fait « vers une con-

(1) Cf. *infra*, p. 154, un premier essai de construction de cette logique générale.

(2) *Bul. soc. fr. phil.*, 1908, p. 293-294, note.

(3) *Rev. cler. fr.* du 15 février 1902 et *Bul. soc. fr. phil.*, 1902, p. 191.

(4) Mais on pourrait garder le substantif « pragmatique » pour désigner une science ayant comme objet d'étudier « le déterminisme total des actions, leur processus original, la solidarité des ingrédients qui les constituent, la logique qui gouverne leur histoire, la loi de leur croissance, de leur reproduction et de leur achèvement » (*Voc. Lalande*, t. II, p. 611).

(5) *Lettre à M. Parodi*, in *Bul. soc. fr. phil.* 1908, p. 293-296.

ception aussi adogmatique, aussi agnostique que possible de la vie morale et religieuse ; la philosophie de l'action « réserve à nos diverses puissances de connaître, de vouloir, d'aimer et d'agir toute leur part respective ». Elle n'est entachée d'aucun relativisme.

S'agit-il de l'immanence ? M. Blondel distingue, de ce mot, un sens statique, servant à désigner « ce qui réside en quelque sujet d'une manière permanente et foncière » ; un sens dynamique, où il désigne « ce qui procède d'un être comme l'expression de ce qu'il porte essentiellement en lui, et en même temps ce qui revient et s'incorpore à cet être comme la réponse attendue ou cherchée à un appel intérieur, comme le complément d'un don initial et stimulateur » ; un sens « normal et antérieur à tout système particulier », où le « principe d'immanence » se reconnaît dans cette formule de saint Thomas : *Nihil potest ordinari in finem aliquem, nisi præexistat in ipso quædam proportio ad finem* (*Q. D. XIV. De Veritate*). Loin de supposer que, « pour atteindre la vérité et constituer la philosophie », nous n'ayons « qu'à dévider en nous un écheveau préalablement formé, qu'à expliciter par l'analyse un implicite où tout est intérieur à tout », elle montre « l'impossibilité de fait où nous sommes de boucler ainsi la pensée et la vie », et « le devoir de nous ouvrir à la double afférence des intimes stimulations gratuites et des enseignements autorisés » (1).

\* \* \*

Action et idée de l'action ne sont pas choses convertibles ni équivalentes ; spéculer, même sur la pratique et la vie, ne dispense pas de pratiquer et de vivre : on a vu, on n'a pas fini de voir avec quelle insistance M. Blondel oppose cet enseignement aux impatiences et aux illusions des amateurs de solutions définitives, de formules et de théories exhaustives, de systèmes achevés et équilibrés. Et c'est la grande leçon dont il sait gré à son maître Ollé-Laprune (2).

Qu'est-ce qui constitue l'apport personnel d'Ollé-

(1) *Voc. Lalande*, t. I, p. 343-345.

(2) LÉON OLLÉ-LAPRUNE, *L'achèvement et l'avenir de son œuvre*. Un vol. in-8° de 310 pages. Bloud et Gay, 1923. Pour l'histoire de ce volume, cf. *supra*, p. 45.

Laprune dans l'histoire générale des doctrines ? Sans doute sa conception de la croyance et de la foi. Dans son acception la plus anciennement reçue, ce mot croire signifie « se fier, sans vue directe, au témoignage de qui sait, et se fier par des raisons extrinsèques à ce qui est affirmé ». Dans la terminologie criticiste, il désigne une affirmation formulée « sans raisons objectives et apodictiques », et fondée « subjectivement sur un décret du vouloir ». Dans les deux cas, on admet, on suppose qu'entre la science et la croyance il y a hétérogénéité totale, exclusion formelle. Rejetant ce postulat, voici le sens nouveau, à la fois plus large et plus précis, qu'apporte Ollé-Laprune : « Croire n'est pas affirmer simplement par des raisons extrinsèques, ce n'est pas non plus attribuer à la volonté le pouvoir arbitral de dépasser l'entendement, c'est vivifier les raisons intrinsèques, démontrables et démonstratives, par l'adhésion de tout l'être, c'est joindre le complément d'un consentement cordial, volontaire et pratique, à l'assentiment rationnel et raisonnable ; c'est... traiter la vérité comme un vivant ou même comme une personne qui ne livre son secret qu'à qui le mérite » (p. 69). Il ne s'agit pas seulement de toucher l'être du dehors : il s'agit de le pénétrer, d'en égaler le contenu et la richesse. Pas seulement par conséquent de le démontrer *ut verum*, mais de l'accueillir et de l'épouser *ut bonum*. En ce sens, la croyance exprime « le procédé naturel et vital, la démarche complète de l'être pensant et agissant, qui va à la vérité avec toute son âme ».

Envisagée sous cet aspect, l'œuvre d'Ollé-Laprune, il faut le dire « aussi formellement que possible », nous a, « pour la vie de l'esprit, apporté un *message* inédit ». « Engrener l'action effective, ses imprévisibles enseignements, son insuppliable réalité dans la trame même de la pensée, cela n'a l'air de rien, mais cela personne ne l'avait vraiment fait ; cela suffit à tracer une ligne de démarcation entre deux ères de la spéculation philosophique, — celle qui ne tire de l'être et de la vie que des faits, de la science, de la théorie, — celle qui use des donnés sensibles et rationnelles elles-mêmes pour enrichir l'être, promouvoir la vie, acquérir la connaissance substantielle, ... celle qui devient peu à peu nourrissante, illuminante, possédante sagesse » (p. 173-174). « Vérification faite », cette attitude n'avait été prise « en toute exactitude » par aucun des devanciers d'Ollé-Laprune.

Par là, il a introduit dans la philosophie, même technique, non un principe et une vérité comme d'autres, mais « le principe sans lequel on ne passera pas, sans lequel l'avenir est inviable », la vérité fondamentale qui « incorpore l'homme à toute l'humanité, et le fait coopérer à tout le dessein divin, *naturalibus, humanis et divinis viribus unitis* » (p. 184).

Et c'est à cette conclusion encore que nous amène, selon M. Blondel, l'œuvre trop tôt interrompue de son ami V. Delbos (1). Élève, lui aussi, et fils spirituel d'Ollé-Laprune (2), Delbos avait d'abord paru, dans son enseignement d'historien, plus soucieux de la contexture dialectique des systèmes que de leur signification morale et vitale. Pourtant le choix était déjà significatif d'un Spinoza (3), d'un Kant (4), comme objet de ses premiers travaux. Et à mesure que sa pensée personnelle s'affirmait il avait rendu à un Maine de Biran, à un Pascal, la place qu'avait risqué de leur faire perdre à ses yeux l'état fragmentaire de leur œuvre écrite. Cette collaboration étroite de la pensée et de la vie qui était, chez un Ollé-Laprune, immédiate et continue, il lui avait fallu du temps et de l'effort pour la réaliser. Il confessait que le sens plénier, traditionnel, des termes intelligence et sagesse lui avait été, à certains égards, une découverte (5). Mais il y était venu. De tout temps préoccupé, contre le pragmatisme, d'intellectualiser la vie, il avait

(1) M. Blondel a rendu hommage à son ancien camarade d'École Normale, dans : 1<sup>o</sup> l'article : *Une des sources de la pensée moderne : l'évolution du Spinozisme, d'après l'ouvrage de Victor Delbos* (*Ann. phil. chrét.*, 1894) ; 2<sup>o</sup> la notice biographique donnée à l'*Annuaire* (1917) de l'*Association amicale de Secours des anciens élèves de l'Ecole Normale supérieure* ; 3<sup>o</sup> l'étude : *Un interprète de Spinoza, Victor Delbos*, publiée en 1919 par le *Chronicon spinozanum*, organe de la *Societas spinozanus* de La Haye ; 4<sup>o</sup> les préfaces et notes aux inédits de Delbos, publiés par ses soins (Cf. *Figures et doctrines de Philosophes* et *La Pensée française*, Plon, éd.). Quant au point de vue personnel de Delbos sur la philosophie de l'action, on le trouvera dans sa préface au livre déjà cité de Th. CREMER, *Le problème religieux dans la philosophie de l'action* (Alcan, 1921), et, dès 1894, dans l'article consacré à l'*Action* dans la *Revue philosophique*.

(2) Cf. sa préface au livre posthume : *La raison et le rationalisme* (Perrin, éd., 1906).

(3) *Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme* (Alcan, éd., 1893). *Le Spinozisme* (Société française d'imprimerie et de librairie, 1916).

(4) *La philosophie pratique de Kant* (Alcan, éd., 1905).

(5) Cf. *Le Procès de l'intelligence*, p. 219.

tendu de plus en plus, contre le rationalisme, à vivifier l'intelligence. Et elle est de lui, cette formule : « la vie seule révèle son secret à qui la veut pleinement » (1).

\* \* \*

Les études d'histoire de philosophie qu'on doit à M. Blondel intéressent Descartes, Malebranche et Pascal, et ont eu pour occasion la célébration de centenaires de ces grands penseurs dans les numéros spéciaux de la *Revue de métaphysique et de morale*.

Sur l'action mutuellement déterminante, au sein de la doctrine, de la conception agnostique de l'Infini et de la conception rationaliste de la science ; sur le « positivisme » de Descartes et ses diverses manifestations ; sur les vices de ce christianisme qui, mettant « d'un côté le mystère absolu que la volonté seule atteint par grâce et de l'autre la clarté absolue de la pensée qui se repose, pleinement souveraine chez elle », et juxtapose un double équilibre également fixe, sans inquiétude de cœur ni élan de pensée, là où il n'y a de possible qu'un équilibre toujours en mouvement, — l'étude intitulée *le Christianisme de Descartes* (2) contient des aperçus de dialecticien hors pair. En raison même de cette virtuosité, peut-être pourrait-on s'y méprendre encore sur le vrai caractère d'une méthode qui, sous les éléments discursivement formulables et communicables d'un système, s'attachera désormais à rechercher surtout l'attitude spirituelle, *l'intuition* ou mieux *l'intention* fondamentale qui l'informe « comme un principe original de synthèse et d'animation » — en même temps que d'intelligibilité plus subtile et plus intime.

Elle est, par contre, explicitement définie et appliquée dans l'article sur *l'Anticartésianisme de Malebranche* (3), auquel nous avons emprunté ces dernières lignes.

(1) *Annuaire de l'Association amicale des anciens élèves de l'Ecole Normale supérieure*, 1917, p. 65.

(2) *Rev. mét. mor.* de 1896. C'est à partir de l'Unique Nécessaire qu'on prend initialement et finalement position, suppose, en définitive, M. Blondel. Descartes, en voulant séparer la philosophie du problème religieux, a détraqué tout l'ensemble.

(3) « S'il y a une *intuition* d'ordre intellectuel qui traduit l'originalité native d'un esprit, cette intuition est elle-même dans la dépen-

On a coutume, explique M. Blondel, de présenter Malebranche comme un disciple de Descartes et l'on a raison si l'on s'en tient, scolairement, à l'énoncé des thèses qui leur sont communes : principe des idées claires, dualisme de l'étendue et de la pensée, physique mécaniste, preuve de Dieu par l'idée même de Dieu, méthode déductive à partir des attributs divins. Mais, si l'on remonte à l'inspiration première, on apercevra entre les deux entreprises philosophiques une opposition radicale.

Descartes est un positiviste qui cherche dans la connaissance de Dieu, de nous-mêmes et du monde, un moyen d'étendre l'empire de l'homme sur la nature, d'améliorer ou même de prolonger la vie terrestre. Malebranche, mystique tourné vers l'éternité, ne considère au contraire la vie présente, la science humaine, la philosophie, que comme les échelons de notre réintégration en Dieu.

Tous deux parlent et sont épris de clarté, d'intelligibilité. Mais Descartes suspend les idées aux décrets d'une volonté toute puissante et mystérieuse en ses desseins : leur intelligibilité n'est donc qu'extrinsèque. Pour Malebranche les idées sont consubstantielles à Dieu, constitutives de son intelligence : malgré leur inadéquation présente, par elles c'est au Verbe même que s'unit notre raison.

Pour Descartes, Dieu est une puissance, une indépendance souveraines. Le Dieu de Malebranche est rendu « pour ainsi dire impuissant » (1) par sa sagesse même : son œuvre, imparfaite et indigne de lui, n'est réhabilitée que par l'Incarnation du Fils.

Pour Descartes, l'étendue est sans arrière-fond ni secret. Pour Malebranche elle se dédouble : « l'une intelligible, l'autre matérielle », et cette distinction, en lais-

dance d'une *intention* fondamentale qui comporte ou appelle même une justification rationnelle et une ratification expresse de la volonté : mais c'est moins une réflexion explicite qu'une prospection synthétique ». *Rev. mét. mor.*, janvier 1916, p. 2. note. M<sup>me</sup> OLGA ARNONE, qui publie en ce moment une traduction italienne des études d'histoire de la philosophie de M. Blondel, donne comme préface à son volume une lettre de ce dernier sur les caractères et la méthode de cette science. On se reportera aussi avec profit à trois articles posthumes de Delbos sur ce même sujet, dans la *Revue de Métaphysique* de 1920.

(1) *Rev. mét. mor.* Numéro spécial de janvier 1916.

A lire, p. 10, une bien remarquable note sur cette grave *ātopia* du système de Malebranche.

sant à la physique mathématique toute sa valeur, inaugure une philosophie du singulier et de la qualité.

Pour Descartes, la pensée est parfaitement claire et connaissable. Pour Malebranche, ni la physique ni la métaphysique n'entament le mystère de la vie subjective, connue seulement « par obscur sentiment ». La vraie science de l'âme est mystique (1).

La méthode de Descartes est toute rationnelle, optimiste, individualiste. Malebranche a le sentiment de ce qu'on ne peut que « toucher sans le comprendre », il sait les suites du péché et de la concupiscence originelle. Il veut qu'on aille à Dieu avec tout son être, avec tous les êtres.

Descartes interdit la recherche des desseins divins pour laisser le champ plus libre aux fins de l'homme ; chez lui la raison et la foi se juxtaposent sans se pénétrer. Malebranche tend à relier, à fondre, ce que ce séparatisme isole. « La religion, c'est la vraie philosophie » ; mais aussi « il faut être bon philosophe pour entrer dans l'intelligence des vérités de la foi. » Le Verbe incarné est la seule explication intelligible ; il n'y a de vérité qu'en Lui, par Lui. Contre les limitations artificielles d'une philosophie sans horizons religieux, l'auteur des *Entretiens métaphysiques* maintient ou étend, voire abusivement, « les prises de la spéculation intégrale » (2).

La même méthode d'interprétation et comme de dilatation psychologiques a permis ailleurs à M. Blondel de plaider « l'antijansénisme (3) de Pascal », dans une étude dont l'extrême densité et l'insinuante dialectique demanderaient plutôt un commentaire qu'un résumé, mais dont nous voudrions cependant souligner de notre mieux l'intérêt.

Car elle tend à la fois à mettre en un jour nouveau les origines philosophiques et théologiques du Jansénisme, et à délivrer la pensée de Pascal de chaînes tyranniques, pour la rendre à elle-même et à sa bienfaisante influence.

(1) Encore qu'à d'autres égards le terme soit faussement appliqué à une doctrine qui confond, en sonme, le mystère métaphysique avec l'ordre de la charité et de la vie immatérielle.

(2) Voir, sur ce point, de remarquables pages de M. l'abbé WEHRLÉ (qui confirme les vues de Blondel et de Delbos) dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (art. Malebranche).

(3) *Le jansénisme et l'antijansénisme de Pascal*. *Rev. mét. mor.* Numéro spécial d'avril-juin 1923.

« Je ne suis pas de Port Royal », a dit Pascal. En un sens l'affirmation est surprenante. En un sens, cependant, l'histoire doit confirmer les pressentiments confus qui paraissent l'inspirer. « Une troisième conversion sans secousse », « un insensible travail de dislocation intérieure » ont finalement porté l'auteur des *Pensées* plus loin, ailleurs que ses premiers maîtres.

Les jansénistes sont des rationalistes, s'il en fut. Nature et surnature, chute et grâce sont pour eux des notions, des sortes d'essences qu'ils manipulent par des procédés tout discursifs et dont ils font finalement des prisons pour la pensée et le cœur. Pascal est un psychologue qui unit l'esprit de finesse à l'esprit de géométrie. Défiant des solutions théoriques « sans nuances ni milieu », il ramène ces formules d'école dans le champ de l'observation et de l'expérimentation intimes. Il sait évoluer et s'enrichir, nous faire évoluer et nous enrichir avec lui ; des ordres inférieurs, tout distincts qu'ils restent, il nous élève peu à peu aux supérieurs.

Les jansénistes sont des érudits, en quelque mesure des pédants, qui n'ont qu'un sens médiocre de la vie de l'humanité et des âmes. La tradition à laquelle ils font appel, ce n'est pas une vie continuée, c'est un arsenal de citations et d'autorités, et l'exemple est typique, des contresens qu'ils ont faits sur l'œuvre de saint Augustin, en appliquant à cette pensée, toute de contrastes, se jetant tour à tour aux thèses extrêmes, mais toujours prête aux compensations ou rétractations, « une méthode didactique de formules épingleées et de syllogismes en forme à partir de textes momisés ». Pascal a un sentiment profond de l'histoire et de la « suite de la religion ». Il la conçoit, il la vit, comme une présence et une assistance divines ininterrompues, comme une Incarnation indéfiniment prolongée, comme une assemblée permanente des âmes, dans l'enveloppement d'un amour dont l'agonie se prolongera jusqu'à la fin des temps.

Le jansénisme voit notre nature immuablement fixée dans le mal, et gouvernée par la seule concupiscence. Bien qu'il interprète lui-même en un sens trop pessimiste le rôle du péché originel, Pascal croit du moins à la vertu d'une éducation volontaire de la sensibilité, d'une thérapeutique de l'action par l'action même, qui font du cœur réformé, de la volonté pliée, des véhicules de lumière et des instruments de progrès spirituel.

Le jansénisme considère l'homme comme entièrement passif entre les mains divines. Pascal aussi, mais il restitue à cette idée de passivité son sens classique et légitime : « une puissance qui, sans doute, n'entre en action que grâce à une stimulation, mais qui agit vraiment, qui répond à un appel par un mouvement intérieur, qui reçoit, mais pour pouvoir donner et fournir du sien » (p. 154).

Le jansénisme professe l'inaccessibilité essentielle de l'Être en soi, le caractère transcendant et tout gratuit du concours et du secours qu'il nous apporte. Pascal aussi, et tout le christianisme avec lui, mais il enlève peu à peu à ce concours divin son caractère extérieur et extrinsèque. La vie religieuse est une vie d'intimité et de cœur à cœur avec Dieu, un Dieu d'amour et d'abaissement — le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, non celui des géomètres — un Dieu qui ne s'est pas seulement révélé, mais incarné et donné, et, par cette incarnation et ce don, nous est devenu plus présent que nous ne le sommes à nous-mêmes.



Mais venons-en — il en est temps, car le temps presse et les pages se succèdent — aux études dogmatiques où peuvent se voir, dès maintenant, en maquette, quelques-unes des architectures philosophiques que nous réserve M. Blondel. Elles sont, à l'heure actuelle, au nombre de cinq : *L'illusion Idéaliste*, *Le Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, *le Point de départ de la recherche philosophique*, *le Procès de l'Intelligence* et *le Problème de la Mystique*.

Il y a une illusion métaphysique ou réaliste, lisons-nous dans la première (1), qui consiste à prendre grossièrement nos représentations immédiates pour la vérité des choses, à ériger le phénomène en être. Il y a aussi une illusion idéaliste, qui consiste à chercher indé-

(1) *Rev. mét. mor.*, nov. 1898. L'article avait, semble-t-il, un triple but : 1<sup>o</sup> reprendre contact avec les rédacteurs de la *Revue de Métaphysique*, en leur exposant, dans la forme qui leur est familière, certaines des thèses essentielles de l'*Action* ; 2<sup>o</sup> répondre à l'article récent du P. SCHWALM (cf. *supra*, p. 80) sur *Les illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi* ; 3<sup>o</sup> amorcer la série des recherches qui doivent aboutir à la *Pensée*.

finiment, au-dessous, au delà de tout ce que peut nous présenter la conscience, un réel plus réel encore. L'une et l'autre sont, en un sens, inévitables. L'une et l'autre n'en mènent pas moins la pensée à une impasse. Impossible de poser la question : qu'est-ce que l'être ? sans insinuer en ses affirmations une interprétation idéaliste ; impossible de rejeter de l'être une des données de la conscience sans compromettre la solidité de tout le reste. La solution est dans ces deux « truismes » : « 1<sup>o</sup> Avant de chercher ce que vaut notre pensée, il faut savoir ce que nous pensons en effet ; 2<sup>o</sup> l'action et l'idée de l'action ne sont pas choses identiques et convertibles » (p. 735).

Dérouler la série continue de nos représentations sans en exclure aucune et en substituant (1) « à la question de l'accord de la pensée avec la réalité ou à celle de la valeur objective du subjectif le problème équivalent et tout différent de l'adéquation immanente de nous-même avec nous-même » (p. 736) ; nous expliciter nous-même, explorer cet abîme qui va de notre pensée, comme acte vivant, à notre pensée, comme réflexion, et pour ainsi dire, de notre science virtuelle à notre science actuelle : c'est la seule tâche féconde qu'on puisse, pour débuter, offrir à la spéculation philosophique. Mais, pour la remplir, une méthode d'analyse intellectuelle ne saurait suffire : car on a dit avec raison « que nous n'égalons jamais la moindre de nos idées ». Heureusement, ce qui n'est pas immédiatement accessible à la pensée comme telle peut être atteint et déterminé peu à peu par le travail complexe et concret de la vie. Et voilà l'issue ouverte. Si la pensée s'enferme jalousement et abstraitements en elle-même, se contente de se donner en spectacle à elle-même, il lui faut renoncer à acquérir ce réel où pourtant elle baigne. Mais si, issue de la vie, elle sait retourner à la vie ; si ce qu'elle nous fournit de lumière est mis en pratique, et à profit, pour une investigation nouvelle, alors, en progressant nous-mêmes, nous pénétrons et avançons vraiment dans l'être. L'action conforme à la pensée, en réalisant l'adéquation de la pensée et de l'action, nous met du même coup en possession personnelle de la vérité.

Ainsi parle l'*Illusion idéaliste*, montrant en définiti-

(1) Ou en présupposant, dirait, croyons-nous, plus volontiers aujourd'hui M. Blondel (cf. *supra*, p. 58).

tive dans les deux thèses réaliste et idéaliste, deux aspects solidaires d'une même vérité qui ne permet, ni de les isoler ou de les opposer comme des entités, ni de se passer absolument d'elles.

\* \* \*

*L'Action* avait par ailleurs énoncé l'hypothèse (1), posé le principe d'une logique de l'action qui serait, en même temps, cette « logique générale » réclamée par maint philosophe, comme Leibniz. L'étude sur *le Principe élémentaire d'une Logique de la vie morale* (2), présentée au 1<sup>er</sup> Congrès International de Philosophie, tenu à Paris en 1900, en esquisse le plan et formule d'une manière très brève, il est vrai, quelques-unes de ses lois.

■ Ambiguïté du fait moral, qui est à la fois idée et corps, esprit et nature, et par suite conflit apparemment insoluble du formalisme et du naturalisme moral ; — réalisation effective, en ce domaine, « d'oppositions radicales » dont la négation apparaît au contraire comme la condition de la logique ordinaire, puisque, pour celle-ci, « jamais la contradictoire n'est donnée en fait » et qu'il est impossible qu'elle le soit ; — intervention de la contingence naturelle et de la liberté humaines : c'est à ces trois causes que tient la difficulté, certaine et souvent éprouvée, de mettre en évidence la dialectique réelle des actions humaines.

Pour la surmonter, M. Blondel propose cette méthode : au lieu de prendre les notions logiques comme choses faites, comme entités fixées, considérer leur génération réelle, leurs origines vitales, leur rapport à l'activité exercée.

Soient, par exemple, les notions d'altérité, d'opposition, de contradiction. C'est par l'entrechoquement de nos désirs successifs ou des résistances empiriques que nous sommes avertis que les choses pourraient être *autres* qu'elles ne sont. C'est parce qu'elles s'accordent

(1) C.f *supra*.

(2) *Bibliothèque du Congrès*, t. I, Colin, éd. — Un excellent commentaire en a été donné par le P. AUG. VALENSIN, sous le titre : *D'une logique de l'action* (*Rev. de phil.*, 1913, recueilli in *Archives de Philosophie*, volume IV, cahier 2). — Voir aussi la préface de M. Blondel lui-même (8 décembre 1924) à la traduction italienne de M. Enrico Castelli (Angelo Signorelli, éd., Rome, 1925).

ou ne s'accordent pas, conviennent ou disconviennt avec nos tendances et désirs, que nous les opposons comme *contraires* les unes aux autres. C'est parce que une fois agi, consacré par l'activité qui l'a voulu ou qui le subit, le passé est à jamais irréparable, que naît en nous la notion de *contradiction*.

Ainsi « l'emploi de la raison spéculative est lié solidairement à l'exercice réel et actuel de la raison pratique » (p. 64). En méconnaissant ces relations complexes, on arrive à fausser le sens du principe de contradiction lui-même. Originellement, il tendait seulement à établir que « ce qui aurait pu être et s'incorporer, par ce que nous faisons, à ce que nous sommes, en est à jamais exclu, sans [d'ailleurs] que ce qui est ainsi exclu cesse de servir à penser distinctement ce qui a été choisi et fait » (p. 64). Traduire abstrairement : la même chose ne peut pas à la fois être et ne pas être, c'est en fait passer brusquement, sans prévenir et sans s'en apercevoir, du point de vue de la *privation*, qui ne supprime pas ce qu'elle exclut, au point de vue de la *négation*, pour laquelle ce qui est exclu n'existe pas (1).

La logique formelle qui se fonde sur cette abstraction a sans doute son utilité. Par la simplification qu'elle introduit dans les données sensibles, elle éveille, d'une manière rapide et économique, la conscience psychologique. En conférant au relatif le caractère d'un absolu, elle nous prépare à comprendre la portée des options que la vie nous impose, et leur rend immanente l'alternative suprême, celle des fins dernières, où nous jouons notre tout. Il n'en est pas moins vrai que la véritable logique n'est pas cette logique « formelle », mais la science « réelle » et morale qui envelopperait tous les emplois possibles de notre activité même libre, pour en manifester la liaison imperturbable et la fin inévitable.

Si on s'engageait dans cette voie, ajoute en terminant M. Blondel, voici quelques-unes des lois auxquelles on aboutirait :

1<sup>o</sup> *Loi de l'alogisme initial et du polylogisme spontané*. Initialement, la sensibilité et la raison humaines sont dans un état d'anarchie et de chaos. Et l'ordre,

(1) Sur cette idée, souvent développée par M. Blondel, voir, notamment, *Action*, p. 473. — Et, plus loin, dans le même opuscule : « Si ce que nous faisons nous fait, ce que nous ne faisons pas contribue également à nous faire. »

l'équilibre qu'elles peuvent acquérir n'ont jamais rien de définitif.

2<sup>o</sup> *Loi de la solidarité des forces discordantes.* La cristallisation qui s'opère peu à peu dans ce chaos ne supprime aucun des éléments fournis par la nature : la tendance réfrénée concourt, comme la tendance assouvie, à constituer notre être moral.

3<sup>o</sup> *Loi des compensations.* Par suite, il n'y a pas de casuistique dépendant uniquement de règles abstraites et objectives. Il y a toujours lieu d'aviver et non d'escamoter le sens de la responsabilité universelle. La vie morale est un problème personnel et nous pouvons contribuer au bien par le mal même qui est en nous.

4<sup>o</sup> *Loi du critère éthico-logique.* La vérité logique se définit, comme la vérité morale, l'accord de la pensée et de la vie avec elles-mêmes, la possession complète, l'utilisation totale de soi, et l'intégration dans l'ordre universel.

5<sup>o</sup> *Loi de la réintégration finale ou de la perle totale.* En cherchant le bien ou le mal, nous donnons comme enjeu à notre vie l'absolu lui-même. Par la vertu du principe de contradiction, revêtu ici de toute sa force, l'action s'établit finalement dans une possession ou privation définitive.

Il y avait là l'amorce et l'esquisse de tout un ensemble de recherches dont l'absence se fait cruellement sentir dans l'enseignement philosophique traditionnel et y condamne tantôt la logique à un formalisme sans rapport avec les démarches effectives de la pensée, tantôt la morale à des exhortations éloquentes mais inopérantes, façade idéologique trompeuse, derrière laquelle un empirisme très agissant assume seul, en fait, la charge et la responsabilité des solutions positives.

Mais l'attention et l'effort de M. Blondel allaient se trouver appelés ailleurs. Un autre problème avait surgi (le même d'ailleurs, mais sous une forme beaucoup plus générale), qui devait provisoirement ajourner tout autre projet (en en facilitant au surplus, la réalisation éventuelle) : le problème de la connaissance, évoqué du domaine de l'abstraction « morcelante » sur le terrain de la vérité concrète et de l'unité de l'esprit.

## VIII

# LE DÉVELOPPEMENT DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE DE MAURICE BLONDEL

DEPUIS LA LETTRE SUR L'APOLOGÉTIQUE  
(suite)



## LE DÉVELOPPEMENT DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE DE MAURICE BLONDEL

*Depuis La lettre sur l'Apologétique (suite)*

Problème psychologique de la nature, de la hiérarchie et de la solidarité des différentes formes du connaître ; problème critique et métaphysique de la portée, du sens, de la valeur de chacune ou de leur ensemble lié : nul n'ignore quelle place ces questions ont tenue dans la philosophie moderne, et comment, du cartésianisme au pragmatisme, en passant par le spinozisme, l'empirisme, le kantisme, l'idéalisme et beaucoup d'autres, chaque grand système y est apparu conditionné par une certaine conception de la connaissance — tantôt supposée réaliser « l'adéquation du sujet et de l'objet », tantôt réduite à une phénoménologie toute subjective, ou à l'utilisation pratique d'une réalité en elle-même inconnaissable, parfois même au jeu transcendant d'un esprit dont rien ne saurait limiter la souveraine liberté. Nul n'ignore non plus quelle place il a prise dans les derniers débats théologiques, l'Église n'ayant pas manifesté moins de défiance au fidéisme qu'au rationalisme, et l'agnosticisme kantien ayant été considéré par elle comme la source profonde des hérésies modernistes.

Nous ne saurions songer à résumer ici, même de haut, des discussions fort complexes, où chaque école a paru plus d'une fois, d'ailleurs, tiraillée entre des tendances assez diverses. Voici, croyons-nous, ce qu'il importe d'en tenir pour l'intelligence de notre sujet :

— Au moment où parut *l'Action*, s'annonçait, contre toutes les formes de l'intellectualisme (1), cette réaction

(1) Sans que personne songeât plus, semble-t-il, à cette traditionnelle distinction de *l'intellectus* et de la *ratio* que le P. Rousselot aura particulièrement contribué à remettre en honneur et à profit. En

qui sera un des événements les plus caractéristiques de la période suivante et il peut sembler naturel de l'inscrire en bloc au compte de cette réaction.

Non pas, assurément, sans raisons solides et durables. Contre le scientisme ou le notionalisme, la critique de M. Blondel se montrait, en effet, aussi sévère, aussi décisive que toute autre. Et d'autre part, dans sa construction systématique, il faut reconnaître que, ni le phénomène ou la chose, ni le concept ou le discours n'apparaissaient encore *explicitement* chargés de toute la réalité, dérivée mais effective, de toute l'efficacité, subordonnée mais bienfaisante, qu'il y reconnaîtra plus tard : de là les malentendus que nous avons signalés. Mais pas un instant la pensée n'était venue à l'auteur (non plus qu'à son maître Ollé-Laprune, très catégorique à cet égard), que la pensée, l'intelligence risquassent d'avoir à souffrir, dans leurs légitimes exigences, d'un effort qui tendait seulement à les remettre en contact avec la vie profonde de l'âme et la complexité concrète des choses. A cet élargissement du champ de l'investigation philosophique devait correspondre, au contraire, un progrès parallèle de sa technique et de ses méthodes, de sorte que tout y fût profit, en définitive, pour la spéculation comme pour la vie. Les formules d'apparence agnostique qu'il serait possible de relever dans *l'Action* n'ont jamais visé, en fait, qu'une connaissance abstraite, artificiellement détachée de ses conditions et de son milieu : « l'Etre n'est jamais dans l'idée *séparée de l'action* » (1). Lorsqu'il arrive à M. Blondel d'opposer la connaissance « vide » à l'action « pleine », il ne faut pas entendre que l'action *séparée de l'idée*, réduite au mouvement et au geste, soit « pleine » davantage. S'il en-

fait, philosophie de la contingence, bergsonisme, pragmatisme, apparaissent aussi hostiles à la prétention de faire de la contemplation intellectuelle la perfection et la fin suprêmes, qu'à celle d'identifier discours et pensée. Artificiellement allégé de cette thèse essentielle suivant laquelle l'intellection parfaite n'est pas seulement représentation, mais conquête et étreinte de l'être, rien ne retenait plus de prendre le mot *intellectualisme* dans son sens le plus étroit : universelle compétence et radicale suffisance de la pensée conceptuelle et discursive (Cf. ROUSSELOT, *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*. Art. *Intellectualisme*).

Sur l'ensemble de cette réaction anti-intellectualiste, mais sans en rester à ses conclusions trop incertaines, on consultera utilement : PARODI, *La philosophie française en France* (Alcan, éd., 1919).

(1) *Action*, p. 297.

seigne en effet que « la pratique porte en elle-même sa propre certitude et sa vraie lumière », il ajoute que cette lumière « sans doute n'est pas d'autre nature que celle de la vision spéculative » (1). Relue sans préjugé, l'*Action* nous paraît au contraire dominée par deux idées dont il est impossible de contester le caractère foncièrement dogmatique et réaliste : celle d'une immanence effective, quoique enveloppée, du réel entier à l'initiative la plus intime, à l'effort le plus personnel ; celle d'une logique de l'action faisant pénétrer les exigences de la science la plus rigoureuse dans le domaine du contingent, de l'inconscient, du mystérieux, du suprarationnel : en sorte qu'il y a à la fois extension, majoration du connaître et de l'être.

Lorsque le pragmatisme, avec son périlleux et paradoxal *comme si* : « tout se passe comme si... faites comme si... », lorsque l'esthétisme bergsonien, avec sa notion d'une intuition pure où semblent s'évanouir la réflexion et l'action, eurent manifesté leurs possibles conséquences ; lorsque, par ailleurs, saint Thomas, plus attentivement lu, interprété dans le sens où le fera un Rousselot (2), lui eurent montré la possibilité de raccorder ses thèses les plus originales à l'intellectualisme traditionnel, M. Blondel n'avait aucune raison d'assumer la défaveur de confusions ou d'oppositions dont il était, au fond, indemne. Pour avoir été opportune, la préoccupation nettement constructive et synthétique qu'on lui vit manifester alors n'en reste pas moins parfaitement logique et spontanée.

C'est avec le *Point de Départ de la Recherche philosophique* (3) qu'elle se révèle dans toute son ampleur. On jugera si ce fut au prix de l'originalité et de la cohérence de la doctrine.

Je viens de prendre une feuille de papier, explique M. Blondel, et j'y trace des caractères pour l'article que je destine aux *Annales*. Cet acte, apparemment simple, résume un grand nombre d'expériences passées

(1) *Action*, p. 478.

(2) Nous anticipons d'ailleurs ici sur les événements. C'est en 1910, dans la *Semaine sociale de Bordeaux*, que M. Blondel utilisa, pour la première fois, la distinction thomiste du jugement *per modum cognitionis* et du jugement *per modum inclinationis*. L'*Intellectualisme de saint Thomas* est de 1908, soit postérieur de deux ans au *Point de départ de la recherche philosophique*. Notre observation n'en acquiert, semble-t-il, que plus de force.

(3) *Ann. phil. chrét.*, janvier et juin 1906.

sous l'inspiration d'un grand nombre d'idées. Mais je n'ai nullement besoin de m'interroger sur ce que je fais pour le faire en connaissance de cause. Bien plus, remarquer expressément ce feuillet, l'usage que j'en fais, le mouvement de ma main, c'est en un sens me détourner du travail que j'ai entrepris. Ce que mon abstraction me permet d'étudier alors, ce n'est plus lui, c'est ce qui, en lui, est indépendant de la démonstration où je tends. Il y a donc une première connaissance, directe, liée à l'action totale, tournée vers le futur, parfaite en son genre, dont on peut se contenter pour vivre et dont aussi bien, personne pour vivre, ne se passe. M. Blondel propose de la nommer *prospection*... Et il y a une autre connaissance, abstraite, analytique, régressive, dont le propre est de substituer des *faits* distincts à l'*acte* unique, des *choses* constituées au *progrès* qui l'accompagnait : c'est la *réflexion* (1).

Soit que, spéculativement, elle cherche à reconstruire l'être avec des données et représentations objectives (métaphysique dogmatique) ; soit qu'elle juxtapose à la « raison théorique » une « raison pratique » définie et fixée par des procédés analogues (criticisme de Kant) ; soit que, plus subtilement, usant de l'analyse contre l'analyse, elle cherche à saisir la vie intime de l'esprit, dans son contact initial avec les choses, par une sorte d'intuition pure, affranchie de toute préoccupation pratique (bergsonisme) ; — la réflexion, isolée de la prospection, n'engendre que de faux problèmes et ne mène qu'à des impasses. La philosophie d'exclusive réflexion « n'a vécu, elle ne vit que par une sorte de fidéisme initial et latent, par un emprunt tacite et un inconscient recours à la « prospection », à l'acte subjectif d'une pensée qui poursuit implicitement des fins qu'elle n'a

(1) Dans la note qu'on trouvera, au mot *prospection*, dans le *Vocabulaire Lalande*, la prospection est opposée à la « rétrospection » ou « réflexion analytique », « pensée repliée sur elle-même, spéculative ou scientifique, non dénuée, certes, d'applications possibles et de fécondité pratique, mais n'aboutissant qu'indirectement à cette utilité, et passant d'abord par la connaissance générique et statique comme par une fin autonome ». Ces deux formes de connaissance « s'harmonisent dans le réalisme supérieur de cette science possédante ou de cette intuition acquise », de la connaissance *per connaturalitatem et unionem*, et, par ailleurs, « la prospection, comme la rétrospection, comporte une attention, une réflexion *sui generis*, et ne doit pas être confondue avec la spontanéité ou l'élan des actes directs ». — *Précisions utiles*, mais qui ne modifient pas le fond de la thèse.

pas besoin de connaître pour s'exercer encore utilement» (I, p. 350)). Mais inversement la prospection a besoin de la réflexion pour éclairer sa marche, comme pour se connaître et nous permettre de nous connaître nous-mêmes : « Nous ne discernons ce que nous faisons, ce que nous avons à faire, — pour le mieux faire — qu'en monnayant notre fin générale en moyens particuliers et en fins subalternes » (II, 242), en motifs séparés et en buts divers, et aussi bien « je n'existerais pas pour moi-même, sans la puissance d'abstraire [les objets] du continuum primitif de la conscience et de la sensation » (1) (I, 356-357). Sans doute, ni les représentations de la sensibilité (couleurs ou sons), ni celles de la science positive (mouvements ou atomes), ni celles de l'idéologie métaphysique (concepts ou essences), ne peuvent être considérées, en tant que telles, comme des éléments constitutifs de la réalité. Mais, en nous permettant d'y adapter et d'y étendre notre action, elles nous permettent d'en acquérir une connaissance de plus en plus riche, une intuition de plus en plus compréhensive, une familiarité de plus en plus intime. L'objet n'est rien d'autre que la synthèse même des relations multiples que la réflexion discerne au sein de l'intuition.

Le propre de la vraie philosophie sera donc de laisser unies et coordonnées dans sa construction technique, comme elles le sont dans la vie, la prospection et la réflexion, de joindre à une ambition de totalité et d'universalisme, un caractère rigoureusement méthodique et analytique. A cette thèse fondamentale se rattachent, dans la pensée de M. Blondel, suivant sa propre expression, un certain nombre d' « harmoniques » dont voici les principales : ]

C'est une méthode vicieuse et décevante de poursuivre derrière le donné, comme le fait un certain idéalisme, une réalité plus réelle que lui. Inventorier ce donné, expliciter toute la réalité dont il est obscurément chargé ; au lieu de se demander, de ce papier, *s'il* existe (curiosité artificielle qui ne comporte qu'une réponse verbale) se demander *ce qu'il* est, remplir sa notion objective d'une connaissance de plus en plus concrète des mille

(1) Voir, sur ce point, les articles de M. PALIARD, *La connaissance, à la limite de sa perfection, abolit-elle la conscience ?* et notamment la critique du bergsonisme (*Ann. phil. chrét.*, janvier 1912, p. 345 et seq.).

liens qui le rattachent à la vie universelle, c'est la seule voie d'une recherche à la fois intelligible et concrète.

Sans doute cet inventaire ne sera jamais achevé : jamais la réflexion n'épuisera la prospection. C'est qu'aussi bien la philosophie a mieux à faire que de chercher à enfermer, en un système de concepts arrêtés, un système d'éléments fixes : « elle tend au mouvement perpétuel et ne cherche de fixité que dans l'orientation de sa marche ». Est-elle pour cela condamnée à une mobilité ou à une liberté pures, bref à l'anarchie ? Pas davantage. En substituant initialement le problème de l'accord de notre pensée avec notre action (notre vie nourrie de l'universelle réalité) à celui de l'accord de notre pensée avec les choses, la notion d'inadéquation à celle de la relativité, nous ne perdons pas tout critère et principe d'appréciation : « il y a dans l'action une et totale qui compose notre personne, un principe interne qui oriente, exige, juge, pensées et actes fragmentaires » (II, 235). — Mais, dira-t-on, une telle méthode ne nous enferme-t-elle pas dans le sujet, dans le moi ? Non encore. « Du moi apparent au moi intégral, il y a en effet un infini à franchir. » Je n'arriverai à m'égaler, à me posséder, qu'en jetant, dans cet abîme, et l'univers et Dieu même. Connaître totalement ce qu'on est, c'est connaître tout ce qui est. — Continue-t-on à se plaindre qu'une recherche ainsi conçue ne peut nous fournir un système arrêté, une théorie suffisante ? Nous répondrons que ce sont là des idoles. Que la philosophie reste subordonnée à l'action pratiquante, toujours astreinte à un progrès solidaire de la pensée et de la vie, cela est dans l'ordre. Il ne s'agit pas seulement d'expliquer mais d'être ; pas seulement de définir la réalité, mais de la conquérir.

En somme, rien ne dispense le penseur de pratiquer, rien ne dispense le pratiquant de penser. Concète, synthétique et vivante pour atteindre l'universalité et égaler la richesse de la prospection ; dialectique, analytique et savante pour ne rien perdre des acquisitions de la réflexion : telle est donc enfin la philosophie, intégration de tous les moyens que l'homme peut employer, de tous les efforts qu'il doit dépenser, pour réaliser son être en réalisant l'être et les êtres en soi.



Distinction et solidarité de la « prospection » et de la

réflexion ; justification du rôle théorique et pratique de cette dernière (puisque, pour l'autre, la démonstration était d'ores et déjà faite) :— ces deux germes devaient s'épanouir et fructifier magnifiquement dans le *Procès de l'intelligence* (1).

Les lecteurs anciens de la *Nouvelle Journée* connaissent l'origine de cet ouvrage capital. Au lendemain de la guerre, un « Parti de l'Intelligence » — à l'action bien éphémère et platonique ! — s'était fondé, qui, sous un apparent éclectisme, se proposait de coaliser, de promouvoir, de galvaniser, au nom et au moyen d'un intellectualisme doctrinal très strict, toutes les forces de pensée hostiles, et aux philosophies de la contingence et de l'intuition, et à l'émotivité romantique ou au sensualisme impressionniste, et à l'évolutionisme démocratique, et au mysticisme religieux. Car il ne s'agissait de rien moins et, par diverses circonstances, le problème de l'intelligence était devenu, en effet, question de parti, et comme le nœud commun des plus passionnées compagnes d'idées et d'action.

À la *Nouvelle Journée* nous étions unanimes pour juger une telle initiative stérile, sinon dangereuse. Mais, facilement unanimes en nos négations, nous eussions peut-être eu plus de peine à nous mettre d'accord sur une conception positive de la connaissance. Nous priâmes M. Blondel de bien vouloir nous éclairer. Nous attendions un mot, une idée qui nous orientât, un point de repère. Poussé par cette générosité qui ne sait pas mesurer ses dons, peut-être aussi désireux de mettre à l'épreuve quelques-unes des thèses que, dès cette époque, il mettait en forme en vue de la *Pensée promise* et attendue, de discerner quelques-unes des réactions et difficultés qu'elles pouvaient susciter, c'est un monument qu'allait nous offrir M. Blondel.

Partis en campagne dans une intention surtout polémique et critique, nous avions envisagé l'intelligence sous l'un seulement de ses aspects, celui précisément qui obsédait nos adversaires. Par une initiative caractéris-

(1) A paru d'abord dans la *Nouvelle Journée*, de juin à septembre 1920. — A été réuni ensuite en volume (Bloud et Gay, éd.), avec quatre études de MM. PAUL ARCHAMBAULT (*L'Intelligence et l'Intellectualisme*), MAURICE BRILLANT (*L'Intellectualisme dans l'art et la littérature d'aujourd'hui*), PAUL GEMÄHLING (*Intellectualisme et Sociologie*) et LOUIS RUY (*L'Intelligence et la Connaissance de Dieu*). Nous renvoyons à cette édition.

tique (mais non inattendue des lecteurs attentifs, et qu'eût pu faire prévoir une communication toute récente à la *Revue du clergé français* (1)) c'est, au contraire, dans la multiplicité possible des acceptations diverses de ce mot que M. Blondel étudiera le problème de l'intelligence — semblable, dit-il, à ces enfants dont parle Platon et qui, un choix leur étant offert entre plusieurs objets, les prennent tous à la fois.

Finalité interne et ordre immanent, comme lorsqu'on parle de « l'intelligence des fleurs » ; souplesse et promptitude à s'adapter, à se retourner, à se débrouiller ; construction de principes rigides susceptibles d'appuyer une série de déductions et de fonder un « empirisme organisateur » ; faculté d'abstraire, des données mouvantes et toujours singulières de l'intuition sensible, l'élément essentiel et générique qu'on suppose constituer la nature intelligible de l'objet ; détermination des relations internes du réel, des rapports qui en relient les divers éléments : telles sont les diverses significations que nos contemporains donnent au mot intelligence.

M. Blondel les juge toutes trop étroites et propose d'en revenir au sens fort et traditionnel du mot : l'intelligence est « une puissance possédante », la faculté de « l'être vu et assimilé » ; c'est « ce qui lit au cœur, *intus legit*, et non pas seulement ce qui sert d'agent extérieur de liaison, *inter legit* ». Mais non pas pour en revenir au notionalisme, à l'intellectualisme maintes fois renié, et tout au contraire. L'élément essentiel de l'être, et par suite l'objet propre de l'intelligence, c'est ce que cet être présente de singulier et d'unique, *res ipsissima, individuum ineffabile*. Par delà la connaissance *notionnelle*, encore occupée de notations et de relations extrinsèques, il faut qu'une connaissance *réelle* (2) nous assure la possession intrinsèque de l'être.

(1) Cf. *supra*, p. 149.

(2) Celle, en somme, que M. Blondel appelait, plus haut, la « prospection », — mais ralliant le concours et recueillant les fruits de la réflexion et de l'ascèse proprement dite. Il avait fallu d'abord établir l'existence et montrer le rôle d'une forme de connaissance vitale et globale sur laquelle on n'avait jamais porté une attention expressément philosophique : c'est ce qu'a fait le *Point de départ*. (Noter que le mot prospection a été adopté, en ce sens, par le *Vocabulaire de la Soc. franç. phil.*). Sorte d'anticipation d'ensemble de la fin à connaître et à posséder, qui ne se réalise qu'en engageant les recherches et les conquêtes de la volonté réfléchie, il faudra que la *voluntas ut natura* finalement se fasse *voluntas elicita*. (Aussi bien pour M. Blondel,

Il s'agit de caractériser cette connaissance réelle. Il s'agit de la doter de la méthode rigoureuse, des procédés de recherches définis, de la dialectique systématique et progressive que la philosophie est en droit de réclamer. Pour ce faire, ce n'est ni à un saint Augustin, ni à un Pascal, ni à un Newman qu'on verra M. Blondel s'adresser, ni à aucun des penseurs qui passent à juste titre pour avoir eu le sentiment particulièrement vif de l'originalité, de l'excellence de la connaissance réelle. Jouant, comme il dit, la difficulté, c'est en quelque sorte en marge de la *Somme* de saint Thomas, c'est dans certaines indications implicites et fragmentaires (1) de ce philosophe considéré avec raison comme le type même de l'intellectualisme, qu'il ira chercher les éléments de sa démonstration (2). Voici, en gros, cette analyse.

On trouve en tout domaine une première, une fondamentale connaissance de présence immédiate et d'action directe ; connaissance par *affinité*, dit saint Thomas, qui traduit en nous les résonances profondes de la vie universelle, nous ouvre à la présence et à l'action des autres êtres. Supposons cette connaissance renforcée par une *inclination* positive, un de ces mouvements du cœur qui nous font, comme on dit, « d'intelligence » avec l'objet, — épurée par cette *compassion* qui nous libère des illusions et étroitesse de l'égoïsme, qui nous vide de nous-mêmes pour faire place à l'expérience métaphysique d'autrui, — élargie, approfondie en cette sorte de *passion-action* qui, actualisant en nous la réalité extérieure, et nous informant d'elle, réalise pour nous la formule de l'École : *Intellectus cognoscendo fit quodam modo omnia*, l'intelligence est apte à devenir toutes choses et le devient d'une certaine manière par la connaissance, — définitivement accordée, harmonisée à l'être par cette *connaturalité* qui nous en livre seule l'intimité et le secret, — alors, avec toutes ces ressources unies de la critique et de l'ascèse, du savoir et de l'amour, elle entre peu à peu en cette possession des choses et en cette unité des êtres à quoi toute la

la prospection s'oppose-t-elle moins à la réflexion qu'à la rétrospection. Cf. *supra*, p. 162).

(1) Cf. notamment S. TH., I, q. 1, a. 6, ad 3. ; — II, II, q. 45, a. 2.

(2) Sans autre prétention, semble-t-il, que de prendre son bien là où il le trouvait. Quoi qu'en ait dit M. MARITAIN (*Réflexions sur l'intelligence*, p. 85-92), le terme d'utilisation n'est donc pas ici tout à fait exact.

tradition philosophique aspire sans en discerner toujours les conditions. Et sans doute cette contemplation unitive, cette sagesse, pour lui donner son nom chrétien, ne saurait ni dépendre de nos efforts ni, dans les conditions présente de l'expérience, devenir totalement explicite ; seuls un don, une grâce, la révélation d'un mystère naturellement inaccessible peut lui donner cette plénitude qui fait, par exemple, la force et la joie du vrai mystique. « Mais, même pour être ultérieurement infuse et plénière, il faut bien qu'elle réponde à des possibilités d'acquisitions présentes et à des capacités réelles de l'âme... Tout le mouvement de l'intelligence est comme aimanté vers ce pôle » (p. 272-273).

Pour le mettre en évidence, c'est à la connaissance représentative qu'il a fallu s'en prendre, ou plus exactement à sa prétention d'absorber ou de remplacer tout le reste, et le danger subsiste « de rationaliser la vie spirituelle ou de canoniser l'ordre temporel et charnel ». Mais cette opposition temporaire ne doit pas nous faire méconnaître cependant la solidarité des fonctions intellectuelles, l'unité du dessein créateur et, puisqu'il s'agit de lui, de l'esprit humain.

Il faut que la pensée et l'être puissent se pénétrer sans se confondre. Il faut, plus généralement encore, que les esprits soient perméables aux autres esprits, à toutes choses, à Dieu même, seul Esprit, et que cependant, dans cette unité essentielle, reste effective et personnelle la distinction des divers esprits. Voilà de quoi est finalement gros le problème de l'intelligence. Voilà où va apparaître capital, privilégié, lié aux suprêmes questions, le rôle de l'analyse et de la réflexion.

« Pas de sensation, consciente comme telle, sans un percept au moins ébauché ; pas de perception digne de ce nom, sans une préperception et sans un concept naissant ; pas de notion ou d'idée sans l'institution de signes représentatifs et maniables qui redoublent, réfléchissent, reconstruisent les impressions initiales ; pas de rétrospection ou de généralisation, sans une prospection qui rattache tout ce qui semble passivement subi ou constaté, à nos besoins, à nos tendances, à nos intérêts, à nos fins propres, faute desquelles rien ne serait remarqué ni senti » (p. 283) : la psychologie le plus scientifique nous autorise à le considérer comme acquis. Autrement dit, et pour tout résumer : « s'il n'était destiné à la contemplation unitive, l'homme ne serait pas

capable de vie rationnelle (1) ; et s'il n'était apte à la pensée raisonnable, l'homme ne serait pas susceptible d'une connaissance sensible ou positive, qui soit vraiment une connaissance » (p. 283-4). Comment l'expliquer d'une manière plus concrète ? Par une comparaison peut-être. De même qu'un escalier déployé aux flancs d'un vaisseau paraît reposer sur les flots quand c'est du plan supérieur qu'il tient sa solidité, de même la vie intellectuelle paraît reposer sur la mer mouvante de la nature et des sensations, sans être cependant de ce monde ni tenir par lui. Et de même aussi que la mer qui porte le bateau qui porte l'escalier, cependant ne l'a pas construit, et qu'il n'a émergé des flots, avec tout ce qu'il porte, que par l'initiative d'une force supérieure à l'océan, de même la vie spirituelle la plus haute peut résumer en soi les formes inférieures de la connaissance sans leur être subordonnée, en profiter tout en les dominant.

Ni artificielle, ni étroitement utilitaire, comme le prétend le bergsonisme, la connaissance analytique a une vérité intrinsèque, elle intéresse à la fois la distinction et l'union des esprits. Et elle n'est pas non plus, comme l'enseigne volontiers le néo-thomisme, le simple succédané d'une « intelligence en soi », réservée pour une vie future et tout autre : entre elle et la connaissance réelle, il y a simultanéité et compénétration de fonctions. « D'une part l'intelligence s'assimile à toutes choses, elle est un principe d'adaptation universelle, *fit omnia*. D'autre part, elle s'assimile toutes choses, par une intussusception qui ramène à l'unité d'un *moi* l'universalité des êtres ; elle est *capax universi, capax Dei* » (p. 290). En elle doit donc se concilier « l'universalité d'un horizon coextensif à tout le domaine de l'être, avec le point de vue singulier d'une conscience personnelle » (p. 291). C'est où, précisément, la connaissance notionnelle joue son rôle. Ce besoin, d'où elle est née, de notations expressives et de représentations simplifica-

(1) Certains critiques ont craint qu'une telle assertion ne méconnût la gratuité de l'ordre surnaturel. Bien à tort. Le mot *capable* ne signifie pas ici une initiative aboutissant d'elle-même à l'acte achevé. Il désigne, selon son acception technique, une potentialité qui dispose un être à recevoir utilement les stimulations auxquelles il peut coopérer. Le P. Guy de Broglie montre dans le même sens, d'après saint Thomas même (cf. *supra*, p. 95), qu'il est de la nature de l'esprit de concevoir comme *possible* la vision béatifique.

trices, est la preuve « que nous ne subissons point passionnément les choses ; ... que nous éprouvons un besoin permanent de refaire et de dépasser ce qui est spontanément présent en nous ; que nous avons une nature propre, des réactions originales, des exigences transcendantales... » (p. 294). Elle marque ainsi « l'avènement de la pensée distincte, l'expression de notre originalité spirituelle, la condition de notre libération et de notre progrès » (p. 249). Sans la connaissance notionnelle nous pourrions devenir *l'autre* ; elle est nécessaire « pour que nous ayons la conscience durable que *l'autre* est *nôtre* et que nous nous possédons en le possédant » (p. 297). C'est elle qui nous permet d'échapper à toute absorption panthéiste. C'est elle qui fait de nous des êtres dans l'Être, des intelligences dans l'Intelligence. C'est grâce à elle qu'il y a, dans l'univers des âmes, union sans confusion.

Par quoi M. Blondel nous ouvrait dès lors une vue sur sa « doctrine de l'esprit », qui nous invite à nous affranchir de l'image encore matérialisante de monades closes et isolées, pour en venir à la notion d'esprits communiant au même Esprit sans se confondre avec Lui ni entre eux.

\* \* \*

« La vie parfaite de l'intelligence ne saurait être finalement que don, grâce, révélation d'un mystère naturellement inaccessible... Tout le mouvement de l'intelligence, même en ses démarches élémentaires, est aimanté vers ce pôle... S'il n'était destiné à la contemplation unitive, l'homme ne serait pas capable de la vie rationnelle » : sans être exclusivement ni peut-être originellement préoccupé du « problème de la mystique », il était visible que l'auteur du *Procès* ne pouvait, sans s'expliquer sur ce redoutable sujet, ni équilibrer définitivement sa pensée, ni faire face aux objections nouvelles qu'elle risquait de susciter (1). Depuis le temps

(1) De fait, c'est là-dessus surtout qu'il fut pris à partie par M. Maritain, dans une conférence faite, à l'Institut catholique de Paris, le 25 avril 1923, qu'on trouvera reproduite dans les *Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre* (Nouvelle librairie nationale, p. 78 et seq.). M. Maritain admet bien l'existence d'une connaissance par « connaturalité » ou « inclination ». Mais il estime que : 1<sup>o</sup> elle « n'est pas requise

où, soutenant sa thèse en Sorbonne (1), il écartait pour elle cette épithète de « mystique », il avait lu les maîtres de la vie intérieure et apprécié, non seulement quelle richesse, quelle originalité d'observation psychologique, mais quel sentiment pénétrant de problèmes philosophiquement inéluctables recèlent leurs œuvres. Et sans connaître encore le plan de la future *Pensée*, on ne risque pas beaucoup à parier que sainte Thérèse et saint Jean de la Croix y tiendront une place au moins aussi importante que Kant, Hegel, Renouvier et Hamelin, avec tout ce bel ensemble de principes et de catégories qu'il sera d'ailleurs nécessaire aussi d'explorer, d'interpréter et d'utiliser. Mais cela faisant, M. Blondel ne va-t-il pas accentuer encore le paradoxe que tant de théologiens ont reproché à son œuvre ? Et si déjà la prétention à paru insoutenable, de rattacher aux exigences et aux virtualités concrètes, historiques, de la vie humaine « transnaturalisée », les vérités et préceptes de l'ordre surnaturel, que dire d'une telle méthode appliquée à ce qui, dans le domaine si nuancé de la grâce, semble par dessus tout gratuit, « infus », humainement inaccessible, de soi et de soi seul opérant et efficace ? Et n'y a-t-il pas à craindre ici une erreur fatale, contre laquelle proteste d'ailleurs toute la tradition mystique ?

C'est avec empressement, nous pensons pouvoir le dire, que M. Blondel paraît avoir saisi l'occasion que la *Nouvelle Journée* (2) est fière de lui avoir fournie, de montrer

de soi par l'activité intellectuelle », et il y aurait « absurdité » à prétendre que « l'intelligence à elle seule (souligné dans le texte) ne suffirait pas à accomplir son œuvre propre » ; 2<sup>o</sup> elle n'a de « place naturelle et normale » que dans « le domaine de la connaissance pratique, du singulier », là où les hommes, en fait, sont conduits « par les dispositions de leur appétit plus que par leur raison » ; 3<sup>o</sup> c'est seulement dans l'ordre surnaturel, « où tout se renverse », qu'elle devient « nécessaire », en constituant d'ailleurs pour notre intelligence « un sommet » ; 4<sup>o</sup> on blesse saint Thomas et, avec lui, la doctrine catholique à « la prunelle de l'œil », quand on veut « intégrer dans le dynamisme de l'effort naturel de l'intelligence vers l'être, disons dans le dynamisme de la philosophie, une sagesse qui est, en réalité, la Sagesse du Saint-Esprit ».

(1) Cf. WEHRLÉ, *Une soutenance de thèse*, p. 3.

(2) Cahier 4 : *Le Problème de la Mystique*. Rapprocher de la lettre à M. Baruzi que le *Bul. soc. fr. phil.* a publiée dans son numéro de mai-juin 1925. M. Blondel y explique, notamment, comment la contemplation métaphysique « nous laisse à deux degrés plus bas » que la contemplation mystique. « D'abord, elle reste fatalement spécula-

ce que la raison et la volonté humaines peuvent et ne peuvent pas en ce mystérieux et troublant royaume, profané plus d'une fois par tant de curiosités et d'interventions indiscrètes.

Son étude, nos lecteurs se le rappellent, est divisée en deux parties. La première examine les diverses méthodes qui ont été appliquées à l'étude des faits mystiques et montre « la nécessité progressivement reconnue d'y recourir à des vues de la raison ». La seconde répond à la question décisive : « De quelle correspondance naturelle et de quel regard philosophique la contemplation qui, si divine qu'elle soit, reste un état humain, peut-elle légitimement être accompagnée ? et comment définir la différence spécifique entre l'acquis et l'infus, lequel est l'objet propre de la mystique ? »

A ceux pour qui ce mot est synonyme d'occulte et d'irrationnel, il répond que la mystique n'a rien de commun avec aucun ésotérisme, non plus que la religion avec le spiritisme : « ce sont choses d'ordre absolument différent, les unes dans le plan empirique où l'on prétend découvrir des données accessibles aux sens sur le prolongement de nos expériences actuelles, l'autre dans le plan d'un monde où l'on ne pénètre que par une conversion du dedans et par une transformation spirituelle de l'être moral » (p. 8). Au reste, la mystique « implique l'emploi préalable et concomitant de dispositions intellectuelles et intelligentes, un vouloir très conscient et très personnel, une ascèse morale, selon des gradations régulières et observables » (p. 9).

A ceux qui, sous prétexte de science, voudraient ne leur appliquer qu'une méthode positive et naturaliste, il montre quelle différence sépare les faits mystiques authentiques des phénomènes hallucinatoires avec lesquels on est ainsi amené à les confondre. Rétrécissement du champ visuel ; isolement du sujet dans un monde imaginaire et inadaptation au réel ; exaltation égocentriste des puissances émotionnelles ; dépression intellectuelle et morale : aucun de ces caractères de l'hallu-

lative, idéologique, représentative, là où il faut une ascèse effective. Ensuite, même au prix de cette ascèse qui emploie nos facultés naturelles les plus diverses, nous ne saurions aboutir qu'à une contemplation acquise ». Or, « ce qui est essentiellement et spécifiquement mystique, c'est... l'infus, l'apport gracieux, l'opération initiatrice de Dieu... dans la réalité naturellement inviolable de sa libre intervention » (p. 87).

cination ne se retrouve dans les faits mystiques qui, au contraire (fussent-ils accompagnés de troubles et d'exténuation physiques, comme le travail intense de la réflexion), élargissent les horizons de la pensée et de l'action, éliminent l'égoïsme, multiplient la puissance et l'efficacité de l'effort humain. Tout s'y passe comme s'ils s'alimentaient, ainsi qu'une perception véritable, à une réalité fortifiante, et il suffit d'avoir égard à ce fait capital pour se trouver engagé en des discussions qui ne sont plus d'ordre scientifique, mais métaphysique et religieux.

A ceux qui, sous l'empire d'une conception exclusivement surnaturaliste, contestent qu'il puisse y avoir une préparation humaine, un aspect philosophique de la vie et de la science mystiques, il explique que cette conception — ou bien laisse retomber dans la promiscuité des faits banals les phénomènes qu'elle voudrait sublimer et, en s'attachant seulement à ce qu'ils présentent d'étrange et de merveilleux (visions, paroles intérieures, ravissements, extases, etc.), ouvre la porte à toutes les crédulités — ou bien nous ramène aux principes communs de discernement psychologique et rationnel.

A ceux qui presupposent que « rien n'est connaissable qu'à partir des choses matérielles et par voie de déduction abstraite », il montre la faiblesse particulière, en ce domaine, d'une théorie de la connaissance qui « nous mure dans la prison des métaphores et des généralités, sans autre issue que le petit judas du raisonnement ». En fait, d'ailleurs, ses défenseurs ne s'y tiennent pas. Car tantôt ils en viennent à assimiler comme « procédés identiques, suivant la propre expression de l'un d'eux, la connaissance de l'âme par l'introspection psychologique (?) et l'expérience de Dieu par une expérience absolument personnelle et incommunicable ». Et, de cette sorte d'illuminisme, on les voit se jeter d'emblée à un agnosticisme qui plaque, sans préparation ni véhicule, le mystique sur le surnaturel comme le surnaturel lui-même sur le naturel, par la seule pression d'une force et d'une autorité extrinsèques.

Contre ceux qui, réserve faite d'un ordre supérieur où « tout se renverse », disait M. Maritain (1), ne voient

(1) Cf. *supra* p. 171.

en elle qu'une fonction utilitaire et affective, sans valeur intellectuelle, il établit qu'il existe, en tout domaine, une connaissance par connaturalité ayant portée objective et caractère rationnel, valeur contemplative en même temps que fécondité pratique. Si transcendants qu'en puissent être les principes et la fin, la pensée est enracinée dans la nature et fondée dans les choses : la science abstraite et déductive ne saurait être qu'un « extrait » de cette pensée concrète, en communication originelle avec la réalité intégrale ; ses percepts ou concepts restent trop inadéquats pour ne pas nous faire souhaiter un autre mode de connaissance. « Si un musicien de génie (tel est le témoignage de Mozart), entend simultanément toute une symphonie dans la souveraine idée qui en est l'âme unique ; si, pour un mathématicien comme Descartes, l'usage prolongé des revues d'ensemble et des dénombremens entiers libère l'esprit et l'amène à de simples intuitions embrassant tout d'une vue une chaîne de démonstrations ; si le philosophe trouve la récompense d'une vie de labeur dans la possession enfin acquise et familière d'une pensée jadis entrevue et d'autant plus féconde qu'elle est plus une ; si l'homme de conscience et de probité qui a médité et pratiqué nuit et jour la douce loi du Seigneur s'y est identifié au point de la porter toute en lui, comme en un sens nouveau muni des plus délicates antennes » (p. 33), faudra-t-il dire que, cela faisant, ils tournent le dos à la pensée et à l'être et que le philosophe a le droit de mépriser leurs vues ? Allons donc ! Dieu n'est pas un idéologue, contemplateur d'essences, indifférent aux singularités individuelles. Pour se conformer aux siens, notre esprit et notre cœur n'ont pas à sacrifier, à la définition de types intelligibles, la poursuite vivante des êtres vivants. Au reste, « le *bien* est *être* comme le *vrai* », et c'est « selon l'ordre [même] de la vérité et de l'être » que le chaste doit être dit supérieur au savant impudique. — Nier tout cela c'est méconnaître à la fois la vie surnaturelle, soustraite à toute virile et cordiale humanité, imposée du dehors à une absolue passivité, (comme si les mystiques avaient jamais confondu passivité et inertie !) et la vie ascétique et morale, privée de toute faculté propre d'intelligence et de discernement, (comme si ce n'était pas une compétence, une aptitude à mieux voir, que les théologiens donnent en récompense à l'*habitus* laborieusement acquis !)

A ceux enfin qui, pour mieux distinguer le domaine de l'« infus », commettent la faute de l'isoler complètement, il répond que, en dehors des préambules généraux de la foi, la mystique comporte ses préambules propres et prochains, et qu'une continuité *per gradus debitum* relie l'une à l'autre. « Il y a, dès les plus humbles opérations de la vie intérieure, fût-elle enfantine, les germes dont la vie mystique est l'épanouissement terrestre ; et, aux sommets même de l'union transformante, les opérations de la nature ne cessent pas forcément ni totalement leurs cours » (p. 427). Comment la vie mystique peut-elle rester ainsi « en prolongement de la ligne de visée de notre connaissance et de notre action » sans rien perdre de son incomparable originalité ni de son absolue gratuité, c'est ce qu'enfin, passant à l'exposé de sa conception personnelle, M. Blondel va s'efforcer d'expliquer.

Insuffisance finale de toute connaissance sensible, notionnelle, voire connaturelle et réelle; si développée qu'on la suppose ; plénitude seule véritable de la contemplation infuse, même dans le dépouillement provisoire du reste ; absence de toute commune mesure entre ce qui peut provenir de l'homme (fût-ce par coopération avec Dieu et la grâce commune) et ce qui ne peut procéder que par don infus : telles sont les trois affirmations essentielles par lesquelles la philosophie peut nous aider à comprendre, à ratifier, à aimer la vie mystique, en ce qu'elle a de plus exceptionnel, sans prétendre cependant nous éléver par sa propre force à ce qu'une grâce de choix peut seule réaliser.

Jamais l'expérience des sens ne s'achève, ni en durée, ni en nombre, ni en profondeur. Dans leur effort pour remédier à cette fragilité, la science et la métaphysique ne nous apportent que des abstractions, maigres extraits d'une réalité inépuisable. Quant à l'unité intime et totale à laquelle vise la connaissance réelle, nous nous apercevons vite qu'elle est irréalisable par la voie directe de l'attachement aux créatures, qu'on ne l'atteint pas sans passer par Dieu. Or si, déjà, l'infini de l'expérience extérieure ou intérieure se révèle insondable, comment espérer capter ou même traverser Dieu ? La raison discerne le vide laissé par l'effort humain. Mais, le combler, c'est une autre affaire. Par delà cette spéculation métaphysique qui démontre théoriquement l'existence d'une cause première et sa souveraineté, par delà

même la méditation, l'ascèse et la vue amoureuse que nous y trouvons, seule une initiative d'autre ordre peut donner cette possession véritable, cet esprit de liberté, d'unité et de conformité, où se satisfera enfin le vœu de l'âme héroïque.

Rien de ce qui est acquis ne suffit : et c'est parce qu'il est tel que l'infini achève ce qui sans lui ne s'achèverait pas. Mais, à titre de préparation subalterne et d'accompagnement latent, tout peut servir. Et tel est le cas notamment de cette contemplation acquise qui, partant tantôt des données de la vie sensible, esthétique, tantôt de celles de la science, tantôt de celles du devoir et de la piété, avec le consentement de la volonté et le concours de toutes les spontanéités naturelles, nous permet d'accéder progressivement à un état de possession habituelle et synthétique de la vérité. Et telle est encore l'explication de ce fait que la raison survit et s'exerce même dans les formes les plus hautes de l'union mystique. Relation paternelle et filiale, relation de charité qui donne à l'ordre surnaturel toute sa signification de grâce, relation transformante et non pas destructrice, cette union ne ressemble en rien à l'extase alexandrine. Saint Jean de la Croix prescrit quelque part, non seulement de ne pas rechercher les voies extraordinaires, mais plutôt de s'en défier, et de faire avec simplicité son métier d'homme raisonnable. Et il indique ailleurs qu'au degré suprême de la contemplation, dans le mariage spirituel, tout s'apaise et se réconcilie (1) : plus d'extase, ni de ligature, ni d'aliénation des puissances, mais, au contraire, une sainte liberté est rendue à la vie sensible, qui use du monde comme n'en usant pas. « Comment mieux exprimer que la vie mystique, quoique venant toute d'en haut, est enracinée en tout l'être humain et élève tout l'être humain ? Ce qui a dû être traversé n'est pas à renier, si cela est dans l'ordre, si cela a toujours été dans l'ordre du devoir, de la vérité et de la fin, *in intentione initiali finis* » (p. 57).

Biran disait un jour que seule la religion résout les problèmes que la philosophie pose. M. Blondel précise qu'il faut l'entendre non seulement du surnaturel, mais de la vie mystique la plus spécifiée. Humaine, raisonnable, éclairante, exaltante, même dans son mystère

(1) Du moins assez ordinairement chez les mystiques parvenus au degré le plus élevé des grâces d'union.

et son dépouillement, en elle le philosophe « qui ne saurait de lui-même la découvrir, la procurer, l'expérimenter », trouve du moins « à ratifier, à admirer la perfection de l'esprit, selon l'idée la plus essentielle, la plus concrète qu'il soit possible d'avoir de l'esprit » (p. 62-63).

\* \* \*

Par quel lien ces observations et spéculations sur la connaissance notionnelle ou réelle, sur la sagesse acquise ou infuse se rattachent-elles au dessein initial de M. Blondel ? Répondent-elles à certaines préoccupations dès le début présentes et agissantes de sa pensée, ou dérivent-elles de certaines sollicitations ou pressions extérieures auxquelles il lui a fallu s'adapter ? Dans quelle mesure enfin y a-t-il eu évolution, spontanée ou contrainte, dans cette pensée ?

A qui poserait la question, voici, croyons-nous, ce que nous sommes maintenant en mesure de dire :

Oui, il y a eu une évolution de la philosophie de l'action, mais qui en a affecté beaucoup moins les tendances foncières que l'expression technique et formelle, et qui a consisté en ceci : rétablir, ou plutôt rendre évidentes l'unité physiologique et la connexion fonctionnelle de ce que M. Blondel reconnaîtrait aujourd'hui avoir été peut-être trop porté, au début, à disséquer et à séparer anatomiquement.

Ainsi s'expliquerait, par exemple, le phénoménisme où plutôt la phénoménologie provisoire à laquelle se heurte aujourd'hui, nous l'avons indiqué (1), le lecteur de certaines pages de l'*Action* ou de la *Lettre sur l'Apologétique*. Comment M. Blondel a-t-il pu tantôt accepter de raisonner en fonction de la distinction du sujet et l'objet, tantôt la dénoncer comme artificielle et trompeuse ? Soucieux, d'une part, de permettre une reprise de contact entre le catholicisme et une libre-pensée exclusive de tout surnaturel, d'autre part, de justifier le caractère rigoureusement philosophique de son entreprise, on comprend qu'il ait pu être tenté de distinguer plus que de raison le champ libre de l'investigation

(1) Cf. *supra*, p. 73 et seq. — Il reste entendu que cette « phénoménologie » ne s'est jamais rapportée qu'à la connaissance mimétique, notionnelle, discursive, et que toujours ont été réservés le rôle et la fonction de la pensée réelle et de la possession concrète.

rationnelle et le domaine réservé de l'affirmation théologique ou de l'union mystique, de répudier provisoirement, avec une espèce de violence, toute préoccupation ontologique, de minimiser enfin la portée objective et métaphysique d'une science de l'action supposée n'avoir encore affaire qu'à du « subjectif », ou du « phénoménal ». Aujourd'hui, le résultat qu'il visait est atteint et nul, notamment, ne lui conteste ce titre de philosophe auquel il tenait. Tout naturellement donc, il renoncera à un artifice d'exposition qui n'allait pas sans déformer un peu sa pensée, puisque les phénomènes et le sujet, la substance et l'objet semblaient s'y ranger sur les côtés opposés d'une barricade, — alors que ces distinctions notionnelles ne représentent en définitive que les aspects liés d'une même réalité, les phases engrenées d'un même processus. Si bien qu'on s'exprime inadéquatement en disant que la philosophie de l'action « part du sujet » (1). Elle part, en fait, d'un état concret de la pensée et de la vie humaine où sujet et objet mêlent inextricablement leurs exigences et leurs données, et qui, pour mieux dire, précède et enveloppe ces distinctions abstraites.

Des observations toutes semblables s'appliqueraient à la question, d'ailleurs connexe, des rapports de la pensée et de l'action, de la connaissance notionnelle et de la connaissance réelle. Contre un rationalisme abstrait qui divinise ou tout au moins canonise l'idée, en la présentant comme une réalité à la fois psychologiquement autonome et métaphysiquement adéquate, il était nécessaire de rappeler avec force que seule l'action « contient la présence réelle de ce que, sans elle, la connaissance peut seulement représenter et très imparfaitement véhiculer ». Et pourtant jamais une telle formule n'a répondu exactement à la pensée de M. Blondel, si on l'entend au sens « notionnaliste » que lui donnaient en fait ses contradicteurs. Opposer la connaissance et l'action comme des entités distinctes, voire antithétiques, qu'il s'agirait après coup d'accorder et d'additionner, c'est se condamner, estime M. Blondel, à osciller sans fin d'un réalisme illusoire à un subjectivisme incurable. Toujours il a considéré la

(1) A plus forte raison quand on dit, comme on l'a fait quelquefois, qu'elle part du « subjectivisme »; car il ne s'agit plus là d'une notion abstraite, mais cependant susceptible d'un bon sens; il s'agit d'une thèse exclusive et radicalement fausse. Voir, en ce sens, *Ann. phil. chrét.* de décembre 1911, p. 214, et *Rev. prat. ap.* du 15 février 1912 cité in *Ann. phil. chrét.* de mars 1912, p. 655).

pensée comme un acte, et l'action comme une pensée au moins implicite, et l'une et l'autre comme les phases alternatives d'une même genèse spirituelle, qui est à la fois illumination de l'intelligence et réalisation effective de notre être et de l'être en nous. Seulement, il a commencé par voir surtout les insuffisances de la connaissance discursive : il voit mieux aujourd'hui comment elle est elle-même, à son heure et à sa place, moyen de vérité et de vie.

Et, à travers tout cela, un même et permanent et positif dessein se réalise :

Réhabiliter la traditionnelle notion d'une sagesse qui dépasse toute science et toute idéologie ; définir, faire comprendre, promouvoir cette forme supérieure de gnose qui, en tout ordre de recherches, expérimental, métaphysique, moral, religieux, avant, pendant, après l'analyse discursive, soutient, alimente et complète toutes nos démarches spirituelles ;

Mais cela sans rejeter aucune des formes partielles de pensée et d'action que cette pensée en acte contient et utilise en les dominant, car la vie toujours finit par unir ce que l'analyse divise, car la vraie contemplation est à la fois lumière et chaleur, passion, connaissance et action ;

Et cela, au contraire, en montrant ce que présente d'inévitablement artificiel, mais aussi de partiellement réaliste, un rationalisme qu'il faut empêcher de s'ériger en vérité totale, mais qui véhicule cependant de l'être et de la vie, puisqu'aussi bien, le *Problème de la mystique* l'affirme expressément, l'homme tout entier, esprit, cœur et chair, entendement et intuition, pensée et action, doit se trouver finalement transformé, consolidé et utilisé.

Tout cela fait corps et se soutient réciproquement — comme les pièces jamais interchangeables d'un même organisme spirituel, qu'on condamne à mort en les séparant. La notion de solidarité vitale est une des plus nécessaires qui soient à l'intelligence de la pensée blon-délienne.

---



**IX**

**ANTICIPATIONS**



## ANTICIPATIONS

M. Blondel rapporte en souriant, dans ses entretiens avec Frédéric Lefèvre, un mot de M. Loisy lui écrivant que sa chance à lui était d'être encore presque totalement inédit. Bien ou mal interprété, le fait reste exact dans sa matérialité. Une généreuse fécondité est la caractéristique la plus incontestée de la pensée blondélienne, et, même pendant les périodes de recueillement et de repliement, il est notoire qu'elle ne s'est jamais accordé de relâche. Les pages ici résumées et commentées ne représentant qu'une petite partie de l'immense récolte amassée dans la solitude d'Aix, et même si, comme on peut maintenant l'espérer, la publication prochaine de *la Pensée* vient combler la principale des lacunes dont souffre la doctrine en tant que système explicite, nous n'en resterons pas moins dans l'incertitude et l'attente à beaucoup d'égards et sur bien des points (1).

(1) Et qui paraissent embrasser, en même temps que la totalité des problèmes philosophiques, une extrême diversité d'applications religieuses, sociales, esthétiques, etc. Aux esthéticiens qui réclameraient leur part, signalons, par exemple, cette définition de l'art donnée à Frédéric Lefèvre :

« Divination anticipatrice, à la fois enchanteresse et nostalgique ; simple hausse qui nous fait viser au loin ; petite avance d'hoirie, dangereuse si l'on s'en contentait idolâtriquement, mais stimulante et bienfaisante ; arrhes déjà précieuses dont il est bon de sentir à la fois l'illusoire et le substantiel ; l'humanité ne s'en est jamais passée, ne pourra jamais impunément s'en passer. » Et M. Blondel ajoute : « Point de science du réel sans cela... La philosophie, comme la vie, reste exsangue et mécanique si le sens littéraire et esthétique, si l'esprit de finesse et de poésie ne viennent assouplir et remplir les cadres rigides d'une pensée qui, faute d'art, resterait artificielle. »

Ce passage, et aussi les suivants, précédés de la mention *It. phil.*, sont empruntés à la très importante et, à vrai dire, capitale publication qui paraît en ce moment même aux éditions Spes, coll. *la Nef* : *l'Itinéraire philosophique de M. Maurice Blondel*. Nous en pouvons parler avec assurance, les épreuves nous en ayant été communiquées avec une bienveillance dont nous remercions et Frédéric Lefèvre, et les directeurs de la collection, et M. Blondel lui-même.

Quel est le contenu de cette œuvre inédite ? Autour de quelles idées directrices s'organise-t-elle ? Quels problèmes nouveaux aborde-t-elle, et quelle solution en propose-t-elle ? Invité par nous à le dire en quelques pages à nos lecteurs, nous devons à la vérité de dire que M. Blondel a finalement décliné l'offre. « Il y a de graves inconvénients, nous a-t-il répondu en gros, à fournir une expression partielle et abrégée d'un ensemble qui, faute de termes de comparaison et en l'absence des justifications précises et compensatrices, ne saurait être prématulement communiqué. S'il était possible de le rendre accessible en un résumé fragmentaire, il y a longtemps que j'aurais satisfait aux demandes qui me sont adressées. » Des mythes, passe encore ! Ils éclairent le dessein général sans fixer d'avance les solutions, ils réservent l'indéterminé du possible et du futur : c'est sans doute parce qu'il avait su la présenter sous cette forme que Frédéric Lefèvre a vu <sup>7</sup> accueillir sa demande. Mais des formules, c'est plus grave, et l'on comprend qu'elle répugne à leur rigidité elliptique et prématuée, une doctrine qui n'est née ni de la dialectique ni de la critique des doctrines antérieures, mais d'une expérience vécue de l'état réel des esprits, des problèmes et des événements, et qui continue à se développer et à s'enrichir en fonction de cet ensemble. Nous nous résignerons à payer ici la rançon de cette méthode si concrète et si stimulante.

■ Mais le prétendu solitaire qu'est M. Blondel n'est tout de même pas sans venir quelquefois prendre l'air de la capitale, depuis surtout que, outre tant d'amis, des enfants l'y attendent et l'y appellent. Et rien n'égale sa complaisance, sa docilité à l'égard de l'interrogation orale ou écrite. Des entretiens, des lettres, dont il a bien voulu nous honorer, voici quelques indications que nous avons recueillies et que nous pensons pouvoir reproduire sans indiscretion. Nous y emploierons, pour plus de commodité, le discours direct ; mais qu'il soit bien entendu que c'est seulement par un artifice de langage. La forme nous appartient, en tout ce qu'on y trouvera d'obscur et d'insuffisant, et dont nous devrons seul porter la responsabilité. Mais nous sommes en mesure de garantir le fond et sans doute, telles quelles, ces « anticipations » éclaireront-elles utilement les conclusions que nous aurons à présenter au chapitre suivant.

« Justifier les rigoureuses exigences du christianisme

dans l'unité d'un plan divin qui n'a rien de capricieux ni d'injuste, et tout ramener (même l'enfer, comme Dante) « au dessein du premier amour » ; — spécifier exactement la philosophie, l'empêcher de se « séparer », la remettre en contact (sans les confondre aucunement) avec la religion positive et le surnaturel, mais, tout en étendant ainsi son domaine, l'empêcher aussi de s'arrêter, de se complaire en elle-même, comme si ses conclusions les plus fermes n'avaient pas à promouvoir la pratique effective et n'y restaient pas subordonnées, — tels ont été, nous a donc dit M. Blondel en substance, mes desseins essentiels.

Pour analyser l'unité de ces vues directrices, il me faudra finalement quatre ouvrages d'ensemble, une trilogie : *l'Etre*, la *Pensée*, l'*Action*, et une conclusion sur *l'Esprit chrétien* envisagé du point de vue philosophique et apologétique.

En fait, pour bien comprendre ma thèse sur l'*Action*, il faudrait connaître déjà ce dont elle procède. Mais j'ai suivi l'ordre aristotélicien : πρότερον πρός ἡμᾶς, ὕστερον φύσει, ce qui est premier par rapport à nous est dernier en soi et réciproquement. De même, je ne viendrai à une doctrine de l'être qu'après avoir exposé ma thèse sur la pensée.

Dans cet ouvrage en préparation sur la *Pensée* (1), j'aborde le problème sous l'aspect le plus objectif, le plus scientifique. Le monde est une pensée qui ne se

(1) Où en est présentement l'ouvrage ? M. Blondel l'a précisé en ces termes à Frédéric Lefèvre, *It. phil.* : « De novembre à juin, j'ai voulu savoir si cette unité, que je croyais avoir en tête et où je souhaitais de ne laisser ni échappatoire ni lacune, pouvait se traduire effectivement sur le papier et s'articuler en un organisme cohérent dans ses divers membres. Et, de même qu'on marche plus vite sous un faix plus pesant, voici donc qu'avançant coûte que coûte avec la témérité du désespoir, qu'excuse mon infirmité, j'ai là 600 grandes pages : canevas continu et complet, mais où il resterait à sertir, dans le dessin maintenant fixé, les laines dès longtemps préparées et échantillonées. »

Devant l'immense problème de la pensée, expliquent encore les entretiens avec F. Lefèvre, nous sommes « comme en présence d'un écheveau terriblement compliqué, déjà naturellement emmêlé, plus embrouillé encore par les essais artificiellement tentés pour le dévider ». Prendre un fil au hasard, et tirer dessus tant qu'il vient, ne peut servir qu'à embrouiller encore l'enchevêtrement et le rendre irréparable. Ce qu'il faut, c'est libérer chaque fil, en respectant l'unité et la continuité totales : « et alors nous pouvons tout dérouler et enrouler, sans brisure, dans l'ordre et la joie. » Autrement dit, la science de la pensée « ne peut se concevoir et se réaliser qu'au prix de deux tâches solidaires : discernement des ingrédients naturels ou des conditions

pense pas. Qu'est-ce à dire ? D'un point de vue positiviste, qu'est-ce que la pensée ? Est-elle une force de la nature, dans le rang des choses qui ont une efficience ? Et si oui, quels en sont les caractères ? Ici notamment une théorie des tropismes, dont l'étude, en paraissant menacer les traditionnelles thèses spiritualistes, sert au contraire merveilleusement une science plus complète de l'esprit, et toute une « psychologie scientifique » n'amenant peu à peu à une conception déjà bien plus spirituelle de l'esprit que ne faisait celle des manuels. Dans une seconde partie, je montre comment apparaît la pensée pensante, je détermine les conditions de la réflexion et, notamment, le rôle des signes dans cette libération de l'esprit. En me servant des données positives sur ce que des psychologues récents appellent les deux méthodes de pensée de l'animal et de l'homme, j'expose la genèse de la vie subjective et intérieurisée, par opposition au « comportement » simplement animal, définissant la *ratio ut natura*, son caractère irréductible et transcendant à l'ordre immanent de la vie empirique. Puis, après avoir attaché ces fils conducteurs, j'entre en ce que j'appelle le labyrinthe, domaine mixte de l'appétit ontologique toujours excité et de la représentation phénoménale. C'est à ce mélange hybride que je donne en somme le nom de connaissance notionnelle (avec ses divers degrés, sensible, scientifique, métaphysique abstraite). L'étude des chocs en retour de ces connaissances séries m'amène à en faire voir l'immense richesse organisée, mais aussi l'incurable déficience, et nous prépare à comprendre les méthodes et les compléments de la connaissance réelle. En somme, la philosophie classique se meut dans ce que j'appelais tout à l'heure le labyrinthe, domaine semi-notionnel, semi-réel. Or, je tends à m'évader de deux côtés de ce monde-là, mettant préalablement en évidence la pensée cosmique ou diffuse et la *ratio ut natura*, constituant, par delà, une connaissance réaliste, authentiquement filiale de l'être et de l'esprit. La vie de l'esprit met en causalité réciproque la pensée et l'action : elle suppose et unit les rythmes de l'activité organique, les signes de la connaissance repré-

effectives, d'une part ; d'autre part, aperception de l'unité vivante des fonctions spirituelles ». Il s'agit de découvrir « simultanément les méthodes d'analyse et de synthèse qui mettent en évidence l'hétérogénéité réelle et l'unité plus profonde des fonctions de l'esprit ».

sentative, les gestes de l'initiative conquérante, les tendances et les ébauches de la connaissance réelle et possédante... La mentalité des civilisés peut et doit se développer sans tourner le dos à celle des primitifs où, contrairement aux conclusions des travaux d'ailleurs utiles de M. Lévy-Bruhl, agissent déjà quelques-unes des aspirations divinatoires de la vie spirituelle. L'œuvre de l'intelligence savante peut se poursuivre, s'enrichir, se sublimer, sans cesser de rester en contact avec le réalisme initial et concret... Mais je m'aperçois à nouveau que je tenterais une tâche impossible, en essayant de vous fournir une vue anticipée d'un itinéraire qui demande à être poursuivi point par point. Ma *Pensée*, me semble-t-il, risque de paraître à mes lecteurs aussi dépayante qu'avait été l'*Action*. Car j'exige un « redressement » analogue à celui qui substitue la « pénitence » à l' « inflation » : nos sciences et nos philosophies de l'abstrait risquent de ruiner la vraie sagesse, valeur-or, en la remplaçant par des signes représentatifs et des abstractions fiduciaires.

A plus forte raison serais-je embarrassé pour exposer d'avance et en abrégé ce que j'ai à dire de l'Etre, pour réagir contre les fausses distinctions du noumène et du phénomène et les fausses assimilations de l'objectif et de l'ontologique, pour maintenir l'irréductibilité de l'*esse* et du *nosse* (1), du Père et du Verbe en Dieu,

(1) « En ajoutant à la connaissance notionnelle une connaissance dite réelle, demande Frédéric Lefèvre à M. Blondel dans un des entretiens annoncés, il me semble que vous ne laissez plus rien au réel lui-même. Est-ce que votre prétendu réalisme concret et universel ne s'appellerait pas aussi bien ou mieux un idéalisme intégral ? »

A quoi M. Blondel répond en opposant, aux différentes formes du monisme et du dualisme, ce qu'il appelle le « trinitarisme unitaire ». « La connaissance par notion, la connaissance-essence pré suppose et véhicule toujours quelque donnée concrète, quelque activité effective, quelque vue réelle... Symétriquement, la connaissance réelle, la connaissance-existence, n'est jamais pour nous une connaissance personnelle et véritable sans susciter et utiliser quelque connaissance notionnelle... Solidaires et incommensurables, les deux connaissances... ne suppriment donc pas le besoin d'une science originale répondant à l'originalité toujours sauvegardée de l'être ; elles contribuent même à mieux manifester la nécessité et l'irréductibilité de ce fondement de la pensée, comme les deux flancs de l'ogive appellent la clef de voûte qu'ils soutiennent, mais qui les soutiendra davantage encore. »

M. Blondel ajoute que, d'ailleurs, son exploration philosophique est restée indépendante du mystère chrétien du Dieu trine et un. « C'est après coup que j'ai songé à une telle similitude, laquelle, du reste,

du personnel et de l'« autre » en nous, pour infuser un sens intelligible aux formules du vieux réalisme, pour introduire l'idée (à laquelle on répugne tant) d'une interdépendance et d'une internutrition des êtres, pour expliquer leur originalité foncière dans leur union totale. Vous voyez que les thèmes à développer ne manquent pas, ni hélas ! les obscurités. Car ce qui a été dit l'a été du point de vue idéologique et bâtarde que je dénonçais tout à l'heure à propos de la Pensée, tandis que j'essaye de me placer au point de vue le plus réaliste et concret, *in ipsissimis singulis...* L'Être, tel que je le comprehends, est pénétrable à l'intelligence et fondé en son existence propre et singulière par la connaissance qui le donne pour ainsi dire lui-même à lui-même ou qui le suspend à qui le connaît parfaitement ; car ce qui ne serait ni connu ni connaissant ne serait pas. En même temps, il apparaît comme l'expression de la justice, enveloppant la sanction dans le déploiement de son histoire totale : car, s'il est tout connaissable, il n'est pas que connaissable ; son contenu intelligible exprime la logique réelle, la cohésion intégrale qui relie avec une souple et implacable équité tous les moments, tous les états, toute la suite de sa destinée : en sorte que l'armature de l'être n'est pas seulement quelque chose de brut ; elle porte en elle quelque chose qui dispose l'être à entrer dans une architecture intelligible et morale. Enfin et surtout l'être manifeste plus qu'un principe de justice solidifiante ; il n'apparaît avec toute sa consistance, son intelligibilité, sa beauté, que dans la perspective de la charité, la charité qui s'appuie sur la logique et la justice même pour nous tirer du néant originel que nous sommes et nous faire coopérer, en nous, à l'œuvre créatrice et salutaire.

Sur l'*Esprit chrétien*, j'aurais peut-être plus de facilité à faire comprendre d'avance quelques-unes de mes thèses. Mais ici encore, ici particulièrement, des formules partielles et destituées de leurs justifications présenteraient des dangers qui m'obligent à beaucoup de réserve. Une de mes idées directrices est que, dans l'histoire du christianisme, trois conceptions se sont

n'est pas fortuite, s'il est vrai que rien ne puisse subsister sans porter l'image plus ou moins lointaine et sans constituer une participation plus ou moins imparfaite de l'Être des êtres : *Omnia intendant assimilari Deo.* »

mêlées et diversement dosées : l'une qui met au premier plan la notion de « retour à Dieu » comme au foyer de la vérité, au principe des essences ; l'autre qui nous parle surtout du Maître, jaloux de ses droits, de son autorité, de ses secrets ; l'autre enfin suivant laquelle Dieu met sa gloire en sa bonté, désireuse de se communiquer, de susciter, par de merveilleuses inventions, d'autres lui-même. Mais il importe de ne pas éliminer les deux premières conceptions au profit de la troisième ; car, sous ce « charitisme » qui est nôtre, ces autres conceptions gardent cependant une vérité et demandent à être subsumées et transformées.

L'idée d'une relation d'amour entre l'homme et Dieu est si belle et si prenante que certains sont tentés de la mettre seule en avant, et de reléguer à l'arrière-plan le Dieu de crainte et de rigueur, le Dieu de clarté et de vérité. Non. La loi de crainte et les exigences implacables de l'être subsistent en toute leur rigueur. De leur inflexibilité même se nourrit « l'œuvre du premier amour ».

Quant à la question si âprement controversée des rapports de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, vous savez mon point de vue, en tout conforme à l'enseignement théologique. Je n'entends ni stabiliser la philosophie rationnelle, au point que la vie surnaturelle n'y puisse intervenir que comme une surcharge et une intrusion, ni absorber la sagesse humaine dans l'irradiation de la volonté et de la grâce, au point de compromettre les connaissances et les réalités consistantes de la raison et de la nature. Le don qui constitue notre être natif reste distinct de celui qui nous communique la vie divine. Sans quoi nous n'aurions rien à donner en échange de ce que notre vœu suprême est de recevoir. Sans quoi nulle activité ne répondrait en nous à l'effusion de la grâce. Le premier don est nécessaire, précisément pour qu'il y en ait un autre, et un autre infiniment supérieur qui est Dieu se donnant lui-même : quand on a vu, ce qui s'appelle voir, le sens authentique de la Bonne Nouvelle, quand on a reçu l'enseignement entier concernant la Grâce et la Vocation surnaturelle de l'homme, alors on ne risque plus de tomber dans le naturalisme et le rationalisme. Il n'y a pas de confusion concevable. Et au lieu de s'hypnotiser sur le danger de trop rapprocher des données incommensurables, on s'aperçoit qu'en fait, dans notre société contemporaine, le péril est de trop les dissocier, de ne plus savoir les unir ni les faire

coopérer, de laisser « le monde » suivre son cours humain, trop humain, et de cantonner le catholicisme dans un lazaret.

... Mais n'attendez pas que je vous explique en quelques mots le raccord de ma trilogie philosophique avec ce « charitisme », ce « panchristisme » auquel doit aboutir l'*Esprit chrélien*. Je ne crains que trop déjà, par votre faute, d'avoir donné de nouvelles armes à ceux qui parlent de mes « impénétrables ténèbres »...

En croirons-nous vraiment M. Blondel ? Nous y aurions quelque peine. Mais puisqu'il a pu avoir l'impression que nous lui en faisions courir le risque, la meilleure manière de le remercier de ses confidences sera sans doute de respecter aussi ses silences provisoires, là où il n'a point jugé opportun de parler encore. C'est donc en nous attachant exclusivement à ce qui en est d'ores et déjà connu ou reconnu, en nous abstenant jusqu'au dernier moment d'y mêler nos interprétations ou sollicitations personnelles, que nous essayerons, au chapitre suivant, de dégager les thèmes essentiels que la pensée blondélienne a tendu à organiser et à unifier — fragments épars, mélodies rompues, accords détachés d'une vaste symphonie qui, au total, reste inentendue.

---

X

## QUELQUES CONCLUSIONS



## QUELQUES CONCLUSIONS

Si nous n'avons pas été trop inférieur à notre tâche, et à supposer que l'on ne voie pas encore avec une précision suffisante ce qu'est la philosophie de l'action, du moins doit-on discerner maintenant ce qu'elle n'est pas — et ce dont elle constitue même, à parler plus exactement, l'antidote spécifique.

1<sup>o</sup> La philosophie de l'action *n'est pas un fidéisme*, méconnaissant la consistance et la valeur de la connaissance humaine, *et pas davantage un volontarisme ou pragmatisme*, la subordonnant aux exigences dictatoriales de la volonté ou du « cœur ». Des quatre formes de la connaissance (sensible, notionnelle, réelle et mystique) qui peuvent être en cause et que M. Blondel a été amené à étudier successivement — la sensible dès l'*Action* (1) ; la notionnelle (dont la connaissance scientifique est une espèce) dans le *Point de départ* et dans le *Procès* ; la réelle *passim* ; la mystique dans le *Problème de la mystique*, — il n'en est pas une qui n'ait vu confirmer sa solidité et sa fécondité (2) en même temps que

(1) Cf. notamment *Action*, p. 457, 460, etc.

(2) Sur la question particulièrement controversée du rôle et de la valeur de la connaissance notionnelle de Dieu, cf. la réponse de M. Blondel à l'enquête de *Philosophies* (mars 1925). M. Blondel insiste sur ce qu'il y a d'intuitif et de « prospectif » à la base d'une telle connaissance. Au sens « radical » du mot, « il n'y a pas d'athée. De fait, on ne pense, on n'agit en homme qu'en ne subissant pas purement et simplement le donné. Or, ce pouvoir, constamment exercé, d'engloutir les données positives, de les dominer, de les modifier, exprime, antérieurement à toute réflexion et à toute explication, une assertion congénitale et indestructible, l'affirmation d'un au-delà. » Mais cela ne l'empêche pas de garder toujours présent à l'esprit le *certo cognosci Deum* *constat* des définitions conciliaires. N'y a-t-il pas là, dans cet au-delà intérieur, la matière d'une certitude fondée « sur la totalité des objets qui s'imposent à mon esprit ou qui sollicitent ma volonté » ? « Le travail spéculatif de la raison, est-il précisé plus loin, tend à rendre inexcusables la négation et les méprises : il stimule, il précise, il purifie. » Mais il n'emplit pas la pensée, il ne fournit pas le Dieu vivant. Celui-là seul croit vraiment en Dieu qui reconnaît « pratiquement

se trouvaient limitées, le cas échéant, ses prétentions « prématulement ontologiques ». Si M. Blondel est en désaccord avec un certain rationalisme, ce n'est pas, en tout cas, quant à la nécessité de nous soumettre, esprit, cœur et volonté à la réalité indéfectible de l'objet : « les choses sont incurablement », a-t-il dit. Pour lui aussi il s'agit de « devenir l'autre », voire « l'autre en tant qu'autre ». Pour lui aussi c'est l'être qui règle la pensée, non la pensée qui règle l'être. Seulement, au lieu de nous le faire uniquement toucher ou contempler du dehors, par le « petit judas du raisonnement », son but est de nous le faire posséder et assimiler *viribus unitis*. Et de cette synthèse organique du sujet connaissant, nous avons vu quelle avait été de plus en plus sa préoccupation de ne pas exclure l'intelligence discursive elle-même. Car, outre sa fonction pragmatique, elle a, aux yeux de M. Blondel, sa vérité intrinsèque. Sans fournir *tout le réel* auquel l'intelligence aspire et qu'elle

qu'on ne peut l'atteindre que s'il se livre, et qu'on ne peut l'avoir à soi sans être d'abord à lui ».

En somme, explique M. Blondel dans l'*Itinéraire*, la connaissance notionnelle, c'est cette valeur fiduciaire et représentative, qui, indispensable pour faciliter, mobiliser, anticiper même les valeurs réelles, sans péril tant qu'elle reste gagée, échangeable en proportion normale avec les valeurs réelles, mène à la banqueroute par l'inflation. Il est urgent de la « remettre en équilibre et en communication avec cette connaissance du sens commun qu'il est possible de développer, non seulement comme un art du réel ou comme une docte ignorance, mais jusqu'à une science authentique des êtres en tant qu'êtres, tout au moins jusqu'à une science des conditions qui la rendent possible et en préparent la réalisation ».

Dans un mythe célèbre (cf. HENRI BREMOND, *Prière et poésie*, Grasset, éd., p. 112 et seq.), Paul Claudel avait marié *Animus* et *anima*, « l'entendement et l'âme » — moi de surface et moi profond, connaissance notionnelle et connaissance mystique ou poétique, précise M. Bremond. « La métaphore, dit M. Blondel, est inexacte en plusieurs points ». D'abord les deux conjoints « n'existent pas d'abord à part leur apparition, leur distinction, leur opposition, leur association ; dérivent de causes plus profondes qu'il importe de scruter ». Et puis, ils ne sont pas faits pour « se rejoindre en une parfaite copulation. *Animus* n'est pas du tout l'époux, pas même le fiancé d'*anima*. ... Il n'est que le messager, le procureur du lointain, de l'invisible, du royal Époux. *Animus* ne doit qu'offrir les présents, apporter les promesses, signer les contrats. Quelle aberration si la pauvre *Anima*, destinée à la couche du Roi, s'éprenait de l'ambassadeur ! » Il est vrai qu'en cet emploi le rôle d'*Animus* reste grand et indispensable. « Il veille sur la fiancée, il la défend contre ses poursuivants, la rassure sur la fidélité de l'absent, administre et accroît sa dot, toutes choses très raisonnables dont la curieuse, impatiente et ardente *Anima* a bien besoin durant la longue attente et les pressantes tentations. »

peut, par delà eux et en se servant d'eux, obtenir, concepts et notions contiennent *du* réel. Quoique comportant un accroissement indéfini, ils peuvent avoir leur précision irréformable. Il s'agit de ne pas séparer l'intelligence de ses conditions vitales (comme si l'on prétendait faire fonctionner le cerveau à part de l'organisme), et il s'agit aussi de la dégager des constructions provisoires et plus ou moins factices où elle peut se trouver engagée : mais il ne s'agit pas de la faire ni de la laisser méconnaître. C'est même, nous l'avons vu, pour éviter tout contresens à ce sujet, que M. Blondel préfère renoncer, en ce qui le concerne, à ce terme de « philosophie de l'action » que nous avons gardé pour la commodité de notre exposé : en définitive son « réalisme intégral » lui semble être indissolublement, d'intention et de fait, « philosophie de l'idée, du devoir, de l'action de l'être » (1).

2<sup>o</sup> La philosophie de l'action n'est *pas davantage un subjectivisme idéaliste* qui enfermerait le sujet pensant et agissant au monde clos de ses représentations et opérations. Elle admet qu'on ne reçoit pas la vérité toute faite, mais nullement — est-il besoin de le redire ? — qu'on la fait soi-même. Le plus incurable subjectivisme, répétait volontiers le P. Laberthonnière, n'est pas celui pour qui « la vérité ne devient nôtre, ne nous éclaire et ne nous vivifie que dans la mesure où nous-mêmes, avec tout ce que nous sommes, travaillons à la faire en nous » (2), mais chez celui qu'une prétention orgueilleuse à l'objectivité impersonnelle fixe en une manière étroite et relative de voir et de penser. Et de même M. Blondel : « Il ne s'agit pas, en voulant, de faire que la réalité subsiste en soi parce qu'un décret arbitraire l'aurait créée en nous ; il s'agit, en voulant, de faire qu'elle soit en nous parce qu'elle est et comme elle est en soi. Cet acte de volonté ne la fait pas dépendre de nous : il nous fait dépendre d'elle » (3). Quant au reproche maintes fois renouvelé de kantisme, il est en vérité particulièrement facile à écarter. S'il est vrai que le kantisme repose essentiellement sur la distinction du phénomène et du noumène d'une part, de la raison

(1) *Comment réaliser l'apologétique intégrale ?* p. 133. — Voir *supra*, p. 5.

(2) *Es. phil. red.*, p. 16.

(3) *Action*, p. 440.

théorique et de la raison pratique d'autre part, rien de moins kantien qu'une philosophie d'après laquelle, en s'alimentant aux sources de la vie, la connaissance spéculative elle-même communie et participe effectivement à la plénière réalité (1).

3<sup>o</sup> La philosophie de l'action n'est *pas un individualisme* conscient ou inconscient qui chercherait à réintroduire subrepticement, dans les choses de la morale et de la religion, le principe du libre examen. C'est avec une conviction passionnée que M. Blondel et le P. Laberthonnière, plus particulièrement visés par l'objection, quand elle est faite, commentent le mot de saint Paul : qu'avons-nous que nous n'ayons reçu ? Sur le rôle de l'autorité comme organe de coordination sociale et de propulsion intérieure, sur le rôle de l'histoire comme support, aliment et guide de l'enquête personnelle, nous avons, de l'un comme de l'autre, des pages qui eussent dû éviter tout malentendu. Quant à la tradition patristique et théologique, il est finalement apparu que ce n'était pas du côté de nos auteurs qu'on la trouvait la moins ancienne et la moins incontestée. Saint Paul, saint Jean, Origène, saint Augustin, saint François d'Assise, saint Bonaventure, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, Bérulle, Pascal, Newman, Dechamps, telle est, pour ne citer que les plus grands et ne point remonter jusqu'à l'auteur du *Job* ou de l'*Ecclésiaste*, la chaîne glorieuse de précurseurs et de garants dont peut se réclamer la philosophie de l'action. Le cas de saint Thomas est évidemment plus complexe, et, s'il s'agissait ici du P. Laberthonnière, nous ne pourrions omettre de signaler qu'entre l'intellectualisme hellénisant de la *Somme* et son propre « dogmatisme moral », le fossé lui est apparu de plus en plus profond. Mais l'évolution de M. Blondel a été très différente et, dans cette immense encyclopédie des sciences profanes et sacrées au Moyen-Age que constitue l'œuvre du Docteur Angélique, peut-être moins systématique qu'on ne le prétend volontiers, il a de plus en plus volontiers cherché, de plus en plus aisément trouvé de quoi justifier et éclairer ses propres points de vue. Aussi bien la tâche lui a-t-elle

(1) Voir notamment sur ce point : J. WEHRLÉ, *La méthode d'immanence*, p. 24-25 et V. Delbos, dans la préface au livre déjà cité de V. Cremer.

été facilitée à cet égard par une évolution inverse du « néo-thomisme ». Les thèses qui tiennent à cœur à M. Blondel semblent en effet assez étrangères (pour ne pas parler ici d'un P. Pègues) au saint Thomas de M. Maritain (1). Mais déjà un peu moins à celui du P. Sertillanges (2). Et moins encore à celui du P. Rousselot (3), du P. Picard (4), du P. Rimaud (5) ou du P. Guy de Broglie (6). Quoi qu'il en soit d'ailleurs, à travers ou par delà saint Thomas, il est bien apparent aujourd'hui qu'elles font corps avec l'œuvre séculaire de la pensée et de l'ascèse catholiques.

4<sup>o</sup> La philosophie de l'action n'est nullement *un naturalisme*, si l'on entend par là, avec les théologiens, une doctrine suivant laquelle l'ordre surnaturel de la révélation et de la grâce serait impliqué, postulé déjà, dans l'ordre naturel de la raison et de la volonté, de telle sorte qu'il en constituerait seulement comme l'épanouissement plénier, l'efflorescence ultime mais toujours spontanée. M. Blondel n'a « pas cessé d'affirmer que, sans l'enseignement objectif et sans une révélation positive, nous ne pouvons pas nous-mêmes découvrir aucun dogme, obtenir aucune connaissance de la véritable réalité surnaturelle, dégager aucune notion de la grâce, même quand les touches secrètes de Dieu se traduisent déjà par des faits de conscience anonymes » (7). A plus forte raison atteindre, vivre, posséder, sans un secours transcendant, ce qui est, par définition, inaccessible et impossible à l'homme. Quant à taxer de naturalisme toute tentative faite pour relier la vie de grâce et de béatitude aux dispositions, aux inclinations,

(1) Il est remarquable que, dans les *Réflexions sur l'intelligence* de M. MARITAIN, les travaux considérables du P. Rousselot et du P. Sertillanges sont cités tout juste une fois, et ne sont utilisés nulle part.

(2) *Saint Thomas d'Aquin*, 2 vol. Alcan, éd. — *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Alcan, éd.

(3) Cf. *supra*, p. 128-129.

(4) Voir, entre autres, son essai : *Le problème critique fondamental* (*Archives de philosophie*, vol. I, cahier II) et ce que nous avons cru pouvoir en dire dans le cahier 7 de *La Nouvelle Journée*, p. 191 et seq.

(5) *Thomisme et méthode*. Bibliothèque des *Archives de philosophie*, 1925.

(6) Cf. *supra*, p. 95-96.

(7) Lettre à l'*Univers* du 12 mars 1907, citée par Thamiry, *Les deux aspects de l'immanence* (Bloud et Gay, éd.), p. 271.

aux exigences positives d'une humanité d'ailleurs travaillée par les sollicitations et les prévenances d'En-Haut, cela va devenir de plus en plus difficile, depuis qu'aux témoignages déjà anciens de M. l'abbé Wehrlé ou du P. Valensin nous sommes en mesure d'ajouter celui, par exemple, du P. Guy de Broglie. Sans doute, il ne cite nulle part M. Blondel, et rien ne nous autorise à dire qu'il se soit, ni directement, ni indirectement, proposé de justifier ses vues. C'est dans une perspective spécifiquement thomiste qu'il se place et qu'il entend visiblement se maintenir. Mais il n'en est que plus intéressant de noter que, sur le point précis en cause, il accorde en définitive à M. Blondel plus (et autre chose d'ailleurs) que celui-ci ne requérait (1)

\* \* \*

Qu'est-ce donc en définitive que la philosophie de l'action ? La reconstruction laborieuse, la reprise en sous-œuvre, la mise en valeur de thèses philosophiques à la fois très antiques et toujours neuves, où se rencontrent, où peuvent s'accorder la plus simple expérience humaine et la spéulation la plus avertie :

1<sup>o</sup> Au point de vue psychologique, l'affirmation d'une étroite *interaction et circumincection des diverses fonctions mentales et humaines*. On entend quelquefois dire que le mérite et l'originalité de M. Blondel et du P. Laberthonnière est d'avoir réservé la part de la volonté, du cœur, de la pratique habituelle, dans la foi religieuse et la certitude en général. Pas d'interprétation plus superficielle et plus maladroite. Il ne nous a pas fallu attendre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour apprendre que nous avons une volonté, un cœur, une « machine », qui nulle part ne se laissent oublier. Jamais la philosophie la plus intellectualiste n'a pu se détourner de ces élémentaires vérités sans s'y trouver ramenée par l'évidence des faits (2). Seulement, par suite, tantôt d'une conception dualiste ou atomistique de la vie mentale, tantôt d'une transposition idéologique du problème

(1) Cf. à nouveau, *supra*, p. 95-96.

(2) Sur l'évolution d'un certain néo-thomisme à cet égard, cf. *passim*, BERNARD DE SAILLY, *Comment réaliser l'Apologétique intégrale ? Thèses de recharge aux points d'accord ?*

concret des « ordres », elle n'a souvent conçu la possibilité, entre ces diverses « facultés », que de rapports tout extrinsèques, par voie de limitation réciproque, de subordination ou de juxtaposition extérieure. La volonté lui est apparue alors comme une magistrature, une souveraineté indépendante, intervenant soit pour prononcer par oui ou par non sur une vérité préalablement définie et constituée sans elle, soit pour compléter ou dépasser une connaissance reconnue trop inadéquate et suppléer ainsi « subjectivement » à son insuffisance « objective » (1). Combien différent le point de vue de M. Blondel, tel que nous le trouvons défini, par exemple, par M. l'abbé Mallet (2) ! Réussie ou non (et là-dessus seulement devrait porter la discussion), la tentative est faite pour arracher précisément à la volonté ce caractère de puissance arbitraire et nue, de mouvement aveugle de l'âme, pour extraire, de ses tendances et de ses actes, quelque chose qui soit un enseignement et une lumière pour l'intelligence elle-même. « A côté des *idées intellectuelles* qui traduisent les réalités extérieures dont la connaissance sensible a été le véhicule, il y a, peut-on dire, les *idées de l'action* qui traduisent à la conscience les réalités intimes dont l'usage même de la liberté nous met en possession (3). » Formules peut-être trop imprécises encore, mais qui s'éCLAIRENT si l'on

(1) Voir notamment, comme signe et produit de cet état d'esprit, le livre du P. A. GARDEIL : *La crédibilité et l'apologétique*, Gabalda, éd.

(2) *Qu'est-ce que la foi ?* Bloud et Gay, éd. *L'unité complexe du problème de la foi. Méprises et éclaircissements. Rev. cl. fr.* du 1<sup>er</sup> février 1908.

(3) *Qu'est-ce que la foi ?* p. 30. Dans le même sens, BERNARD DE SAILLY (*Thèses de recharge*, p. 127) dénonce ces conceptions artificielles qui montrent la volonté tantôt comme se bornant à *considerare vel non considerare*, mais sans expliquer comment « cette inintelligible indétermination devient une arme à double tranchant pour choisir intelligemment son emploi », — tantôt comme « se prononçant par oui ou par non sur un vrai préalablement établi sans elle, et dont elle fait son bien », mais sans expliquer « comment se rétablit la communication expressément rompue entre l'ordre du vrai et l'ordre du bien », — tantôt comme survenant pour compléter ou dépasser la connaissance inadéquate, mais sans nous expliquer « comment l'on échappe à l'arbitraire d'une décision agnostique » et en l'air. — « Il faut au contraire tout justement montrer comment, en fait, les raisons de vouloir sont des lumières pour la pensée et des raisons de connaître, de même que les raisons de connaître et les vérités objectivement présentées à l'intelligence sont des raisons d'agir et de vouloir », comment théorie et pratique, abstrait et concret se soudent en une certitude synthétique qui fait incessamment refluer dans l'idée les clartés et les richesses conquises par l'action.

veut bien se souvenir que toute idée est motif et tout motif idée, et si l'on se reporte aux pages de l'*Action* où est expliqué le rôle indissolublement assimilateur et moteur de la représentation-action. Car, d'une part, le motif résume les élans spontanés, les tendances élémentaires d'une volonté qui, selon le mot de Pascal, est initialement « toute nature », et charrie ainsi une sève chargée de la plus substantielle réalité ; d'autre part, à mesure que l'action se réalise et se répand au dehors, le motif s'enrichit de tout ce qui sans elle resterait inconnu et inexploré, de tout ce qui, par elle, se révèle à nous et s'éclaire pour nous. Et l'on comprend ainsi que la volonté puisse jouer vis-à-vis de l'intelligence, non le rôle d'une souveraine qui formulerait *a priori* des exigences inéluctables, mais d'une alliée qui ne vise qu'à la faire profiter de ses expériences et découvertes personnelles — de sorte qu'en toute vérité, « en agissant, on porte la lumière dans l'obscurité où l'on avance, et il y a une clarté attachée à chaque pas que l'on fait, *lucerna pedibus et lex lux* » (1). La volonté est moyen de croire parce qu'elle est moyen de voir, et elle est moyen de voir parce qu'elle est moyen de pénétrer et d'assimiler du réel. Elle remplit la pensée de vérité en même temps et par la même démarche qu'elle emplit l'être de réalité. Et de même en est-il de tous les problèmes connexes : sensibilité et entendement, discours et intuition, pratique et théorie, science et métaphysique, etc. On s'exprime mal quand on parle des diverses pièces de notre machine. Notre unité vraie est de corrélation organique et de connexion fonctionnelle.

2<sup>o</sup> Au point de vue épistémologique, *l'affirmation de la nature, de l'origine, de la destination vitales et morales de toute connaissance.*

Connaître une chose, ce n'est pas s'en faire une image, encore moins un simulacre, pas seulement y opérer un sondage ou en prendre un extrait, mais la posséder, se l'assimiler, s'en emplir, s'unir à elle. « Connaître, c'est principalement et premièrement saisir et êtreindre en soi un autre, capable aussi de vous saisir et de vous êtreindre, c'est vivre de la vie d'un autre vivant. Son rôle (à l'intelligence) est de capter des êtres, non de

(1) *Action*, p. 141.

fabriquer des concepts ou d'ajuster des énoncés » (1) : ce n'est pas pour les lecteurs et les disciples de M. Blondel que le P. Rousselot eut à renouveler et à rajeunir cette conception traditionnelle, car ils ne l'avaient, eux, jamais perdue de vue.

Mais comment le connaissant peut-il devenir le connu sans se confondre avec lui ? Comment peut-il y avoir à la fois disjonction et identité entre le sujet et l'objet ? Comment peuvent-ils faire deux et un ? Si un Maritain, par exemple, est trop bon métaphysicien pour n'avoir pas discerné l'importance de cette question, d'ailleurs vieille comme la spéculation elle-même, le laborieux effort auquel il se livre (2) démontre surtout qu'elle est insoluble d'un point de vue notionnel et pour une philosophie de l'idée. Car, conclure finalement que « ce que l'intellect atteint au dedans de lui, ce n'est pas l'idée, c'est la chose même, par le moyen de l'idée, la chose dépouillée de son existence propre et transportée en lui, transférée elle-même dans son immatérialité à lui » (3), c'est proprement avouer ici son impuissance. Il n'y a plus immédiation, et ce n'est plus « l'être en tant qu'être » qui est connu. Pourquoi cela ? Une curieuse phrase de la p. 327 répond incidemment à l'interrogation, en identifiant existence « spirituelle » et existence « abstraite et universelle », autrement dit, en ramenant tout le *réel* connaissable à la nature *intelligible*. Et c'est là ce qui rend de ce point de vue, une « science de l'action » inaccessible : si l'on passe de l'individuel au général, on ne revient pas du général au concret (4).

(1) Cf. PIERRE ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, p. 11. Voir dans le même sens, p. 1, 15, 16, 20, etc.

(2) *Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre*, notamment, p. 17 seq., p. 321 et seq.

(3) *Op. cit.*, p. 326.

(4) Sur ce point, M. Blondel nous envoyait, un jour, l'une de ces allégories qui, selon l'expression de F. Lefèvre, ne semblent lui coûter guère : elle éclaire les embarras séculaires de la philosophie abstractive qui ne sait plus comment revenir au concret et les voies différentes du « philosophe du concret », ainsi qu'on a appelé l'auteur de l'*Action* : « J'avais reçu, enfant, le délicieux cadeau d'un bel agneau blanc, un vrai agneau, un agneau vivant, bondissant et belant. Il m'aimait bien ; et selon la fidélité de sa race, il me suivait partout, partout... comme notre pensée notionnelle sert d'ombre accompagnatrice à toute notre réflexion et prospection humaine. Ce cher animal grimpait avec joie le grand escalier de pierre qui conduisait à ma chambre, et d'un bond il me devançait même vers les transcendances. Mais voici que pour descendre c'était une tout

Difficultés factices, et qui tombent, si l'on considère que le connaître n'est pas seulement une activité (comme l'indique parfois en bons termes M. Maritain lui-même (1), mais en laissant à cette activité un caractère « immanent » assez curieux à relever), mais une activité d'amour et d'union, de conquête et d'assimilation, ainsi que M. Paliard l'explique avec un réel bonheur d'expres-

autre affaire : impossible au pauvre mouton de se risquer sur les marches ; et touché de ses bêlements je n'avais d'autre ressource que de remonter pour le prendre et le rapporter en bas dans mes bras. Eh bien, puisqu'il s'agit d'agneau, la comparaison paraîtra assez évangélique pour ne point sembler trop irrespectueuse : Platon, Aristote, Maritain et tant d'autres me font songer à mon beau mouton blanc. Par sa dialectique, Platon nous élève peu à peu jusqu'au point où de la pensée discursive, il faut un bond soudain, un coup de réminiscence pour atteindre l'idée : mais ensuite ? Cruel embarras : doit-on, peut-on en redescendre, ou faut-il « envoyer promener les apparences » et tirer l'échelle derrière soi ? — Aristote (vous l'avez bien dit vous-même après Hamelin, Gomperz et les interprètes les plus objectifs), Aristote veut nous conduire à la science de l'être ; l'être n'est que concret, et la science n'est que générale : arrangez cela ! — Entraîné par l'évolution des problèmes et par la nécessité de s'adapter aux exigences contemporaines, Maritain, plus que d'autres, essaie de mettre certains points sur les i. Mais voyez l'étrange aventure de sa chère « intelligence » séparée ! Pour monter du sensible à l'intelligible, grâce à des présupposés qu'on n'analyse point (*cum dubitantibus de principiis non est dubitandum*), cela paraît aller tout seul, et nous saisissons d'embrée l'essentiel, le formel des êtres matériels, *apprehensione indicibilium*. Nous ne pouvons partir que du sensible : mais nous ne pouvons qu'aboutir au général, au théorique ; en sorte que nous ne pouvons faire, en sens inverse, la route de l'esprit aux choses ; d'où cette thèse, que l'action qui porte toujours sur du singulier, de l'individuel concret, échappe à la science, pour n'être qu'objet de prudence, et qu'aucune connaissance proprement vraie et savante des *réalités réelles* n'est possible que mystiquement, quand Dieu, par une grâce surnaturelle, vient prendre le pauvre mouton perché au haut de l'escalier qu'il avait pourtant gravi, pour le ramener à son pâturage naturel. Eh bien, c'est là, me semble-t-il, dénaturer à la fois la nature de l'esprit et le surnaturel authentique : et mon effort consiste à montrer que l'*aller et retour* est normal, si l'on sait ne jamais lâcher le concret. J'ai bien habitué mon agneau à descendre autant qu'à monter ! Mais avouez qu'une doctrine qui nous laisse en de tels embarras n'est pas le dernier mot de la sagesse même philosophique, et qu'il est légitime de la perfectionner. Sans doute nous n'épuiserons jamais la science du concret ; mais celle de l'intelligible est-elle exhaustible, et si les analyses réelles vont à l'infini, les synthèses mathématiques ou métaphysiques s'achèvent-elles davantage ? Ici et là ne connaissons-nous solidement et véritablement, sans avoir besoin pour cela de connaître le tout de quoi que ce soit ? et la vue de ces inadéquations n'est-elle pas la plus stimulante et la plus modératrice des vérités ? »

(1) *Op. cit.* Cf. notamment p. 50 et seq.

sion, du point de vue blondélien, dans son étude (1). *La connaissance à la limite de sa perfection abolit-elle la conscience ?* « Posez l'amour, dit M. Paliard (2), vous posez la dualité dans la parfaite unité : impossible que l'amour ne soit pas deux ; impossible qu'il ne soit pas un. » Et encore (3) : « Devenir, pénétrer l'être aimé, se délecter de lui en lui-même, être lui et rester soi, tel est bien le désir suprême de l'amour, telle est cette union à Dieu dont les amours terrestres ne sont que de lointains échos et de pâles ébauches ». Semblable à beaucoup d'autres, on a paru croire que M. Blondel en appelait à l'amour comme à un moyen d'échapper au réel, à ses limitations et à ses contraintes, pour se repaître plus impunément de rêves et d'illusions. Hé bien ! c'est juste le contraire. L'amour n'est pas un alibi. Il est présence et pénétration.

3<sup>o</sup> Au point de vue métaphysique (étroitement lié d'ailleurs au précédent), *un effort pour dépasser la distinction notionnelle et abstraite du sujet et de l'objet* — sans mettre en question cependant cette vérité, définitivement acquise à la philosophie, qu'il n'est d'être que là où il y a intériorité, donc subjectivité, activité et vie en soi sinon toujours pour soi. « S'il n'y avait aucun sujet, il n'y aurait pas d'objet, explique encore M. Paliard en son commentaire autorisé. L'objectif n'existe pas par soi seul. Et il est impossible de ne pas suivre l'idéalisme dans ses analyses » (4), en tant du moins qu'elles visent l'impossibilité d'ériger en réalité en soi quelque élément que ce soit, abstrait de la représentation. Ainsi l'espace ne peut être pensé que comme étant hors de nous, mais sans nous, sans l'esprit pensant, il ne serait rien. « Nul objet sans la présence d'un sujet qui le voie et la fasse être en le voyant (5). » Mais faire dépendre en ce sens l'objectif du subjectif, ce n'est nullement en revenir à la formule de Berkeley : *esse est percipi*, ni à la définition kantienne : la vérité

(1) *Ann. phil. chrét.*, décembre 1911 et janvier 1918.

(2) II, 377.

(3) Id., p. 375.

(4) Id. p. 359.

(5) Id. p. 368. Le P. Sertillanges a soutenu que, même d'un point de vue thomiste, l'objet brut implique toujours l'existence d'un sujet au moins témoin. Mais il faut dire plus. Il n'est point d'objet qui ne renferme des virtualités pouvant aboutir à l'incorporation dans ce *corpus spiritale* dont parle saint Paul

est l'accord de la connaissance avec elle-même. En fait, si l'éternel débat du réalisme et de l'idéalisme prouve quelque chose, c'est que sujet et objet sont « créateurs l'un de l'autre », autrement dit qu'on ne saurait légitimement ni les considérer ni les réaliser isolément. Qu'en conclure, sinon que, « par voie d'approfondissement, on doit trouver, au sein même de l'un d'eux, quelque réalité plus pleine de réalité, une existence ultérieure et supérieure à chacun et principe de leur propre existence » (1) ? Un *Infini* demeure en nous. Sans être l'*Infini*, nous sommes besoin et désir d'*infini*, et ce désir est en nous propulseur de tous nos actes. Quant au non-moi, c'est ce qui mesure cet écart « entre notre pauvreté actuelle et notre richesse virtuelle, entre notre moi réel et notre moi idéal, entre ce que nous sommes et ce que nous devons être » (2). Intermédiaire et lien entre l'*Infini* et nous, c'est à la fois l'ensemble des moyens par lesquels nous pouvons nous éléver à Lui et des obstacles que nous avons à franchir pour y parvenir.

Reste qu'est éliminée, à travers tout cela, l'idée abstraite et nue d'objet, l'idée d'une réalité sans vie propre, perçue sans être à aucun degré percevante, agie sans être à aucun degré agissante, que nous pourrions appréhender sans rien échanger avec elle, sans la contraindre, sans nous trouver contraints nous-mêmes à quelque changement intime d'attitude et d'orientation. Mais l'être, l'objet ainsi conçu, qu'est-ce autre chose qu'une *idole* (3) ?

4<sup>o</sup> Au point de vue moral, *un autre effort pour dépasser une autre antinomie malheureuse, celle de l'autonomie et de l'hétéronomie humaines.*

(1) *Id.*, p. 362.

(2) *Id.*, p. 369.

(3) Maintes formules leibniziennes se présentent ici à notre mémoire. De fait, le leibnizianisme — allégé, bien entendu, de l'hypothèse arbitraire de l'harmonie préétablie et de quelques autres — nous paraît, quant à nous, un bon terrain de rencontre et d'accord entre « scolastiques » et « modernes ». On le montrerait, croyons-nous, aisément : les idées d'intelligibilité et d'être ne sont finalement conciliables que sous les espèces de la subjectivité, et la forme aristotélicienne viable que dans la monade leibnizienne. Il y aurait ainsi à reprendre, du point de vue dynamiste (mais d'un dynamisme effectif, cette fois) et psychologique (mais d'une psychologie avertie, cette fois, de tout ce qu'il y a de portes et de fenêtres en l'âme) et moraliste enfin (car la « caractéristique universelle » n'est pas sans tendre à se subordonner l'ordre de la charité, au lieu de s'y subordonner) l'examen

Le mot d'autonomie n'est pas de ceux qui doivent, par eux-mêmes, nous faire reculer et nous détourner. En un sens qu'il est en effet nécessaire de préciser, et qui n'a plus rien de commun avec le *non serviam* préalable des tenants du « Ni Dieu, ni maître », autonome, l'homme l'est de fait et de droit. De fait, parce que « la souveraine originalité de la vie intérieure n'admet que ce qu'elle a digéré en quelque façon et vivifié » (1) et qu'on ne peut l'amener à soumission sans lui faire « comprendre que c'est le secret de [sa] véritable indépendance » (2). De droit, parce que notre responsabilité, notre dignité sont à ce prix et aussi, si l'on ose dire, la dignité d'un Dieu d'amour, qui n'a pu nous créer sentants et pensants sans que se trouvent pleinement ratifiables, pour notre cœur et notre raison, le fait de notre existence et les lois générales de notre destinée.

Tout ce qui nous est proposé, tout ce qui nous est imposé doit donc en définitive pouvoir se justifier par rapport à nous (3). Mais il ne suit pas que nous puissions subordonner, à la vue explicite et préalable de cette justification, notre action et, le cas échéant, notre soumission. « Alors même, écrit M. Blondel, que, spéculativement, nous nous serions prouvé à nous-même que notre soumission surnaturelle à Dieu est l'expression ou la garantie parfaite de notre autonomie complète et heureuse, jamais, dans le détail toujours inédit et déconcertant des épreuves singulières de la vie présente, nous ne saurions clairement relier cette science générale et théorique à l'expérience concrète et sentie (4). » C'est pourquoi le sacrifice sera toujours le sacrifice. C'est pourquoi l'autorité, l'obligation garderont toujours leur caractère contraignant et mortifiant. Une intelligence infinie serait nécessaire à une liberté infinie. Aussi

des problèmes qu'Aristote a posés avec éclat, mais qu'il ne pouvait résoudre de son point de vue statique et notionnel. En somme, reprendre à l'aide de Leibniz, et en fonction des données nouvelles de la spéculation et de la science, l'œuvre de Leibniz lui-même. Mais ceci est une autre affaire, et nous sortirions de notre tâche d'historien, nous en compromettions l'objectivité, en engageant ici ce débat.

(1) *Action*, p. 395.

(2) *Id.*, p. 406.

(3) Sur les différents aspects possibles de cette notion d'autonomie, nous nous permettons de renvoyer à quelques pages de notre étude récente sur *George Fonsegrive, le Sociologue et le Citoyen*, 11<sup>e</sup> cahier de la *Nouvelle Journée*, p. 85 et seq.

(4) Préface au livre de M<sup>me</sup> OLGA ARCUNO, *La Filosofia dell' Azione e il Pragmatismo*, p. 15.

bien, qui dit immanence ne dit nullement suffisance. Des deux sens — exclusif et relatif — que comporte en fait le mot immanence et qui lui permettent de caractériser — soit « une activité qui trouve, dans le sujet où elle est censée résider, tout le principe, tout l'aliment, tout le terme de son déploiement », et cela « sans apport étranger, sans dilatation nouvelle, sans progrès effectif » — soit une activité qui, dans ce sujet, trouve seulement « un point de départ effectif et un aboutissement réel... quel que soit d'ailleurs l'entre-deux » (1), M. Blondel et le P. Laberthonnière n'admettent et n'utilisent que le second. Aussi, au lendemain de l'Encyclique *Pascendi*, la rédaction des *Annales de philosophie chrétienne* (2) pouvait-elle faire remarquer, sans aucun artifice, que leur thèse métaphysique était *d'afférence*, et nullement *d'efférence*, au sens moderniste du mot. En commentant et en cherchant à justifier philosophiquement le mot de saint Paul : « Ce que vous honorez sans le connaître, c'est cela que je vous annonce » (3), ils n'ont jamais laissé croire que ce qui était ainsi présent à l'homme pouvait d'aucune manière être de l'homme. Par la méthode d'immanence ainsi conçue et pratiquée, c'est bien, nous l'avons vu, une doctrine de transcendance qui se définit et se constitue. Et les vrais immanentistes, nous l'avons vu aussi, ne s'y sont jamais trompés.

M. Henri Bremond distingue quelque part (4), dans la spéculation chrétienne, deux tendances, l'une, *anthropocentrique*, qui, sans négliger le reste, se plaît à insister sur cette vérité que : Dieu est pour nous ; l'autre, *théocentrique*, mettant au contraire au premier plan cette vérité que : nous sommes pour Dieu. La philosophie de l'action, et c'est ce qui la caractérise essentiellement, relève indissolublement de l'une et de l'autre. Toute action est à la fois exode et conquête, renoncement et expansion, sacrifice et exaltation, soumission et liberté. Le signe propre, l'éénigme de notre destinée, c'est précisément d'impliquer, en une dépendance radicale, une exigence invincible d'autonomie. L'homme est en soi

(1) *Bul. soc. fr. Phil.*, août 1908, p. 328. — *Dict. Lalande*. Art. immanence.

(2) *Ann. phil. chrét.*, octobre 1907, p. 5-9. Cf. *supra*, p. 90.

(3) *Actes*, XVII, 23.

(4) *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, *La conquête mystique. L'école française*, p. 23 et seq.

et, d'une certaine manière, pour soi sans pouvoir être de soi et par soi. Le problème est bien pour lui de s'affirmer et de se grandir, finalement de se diviniser. Mais il n'y parvient qu'au prix d'une union transcendante qui, d'abord, l'arrache à sa faiblesse et à sa relativité foncières, l'expulse de tout orgueil et de tout égoïsme. Et jamais l'intervention libératrice qu'il appelle ne pourra perdre à ses yeux l'apparence bien fondée d'un dictamen transcendant et d'une onéreuse obligation.

5<sup>o</sup> Au point de vue proprement religieux, un *éclaircissement décisif*, une *contribution capitale apportés à la notion traditionnelle d'une âme de l'Église*. Comment peut-il y avoir vocation surnaturelle universelle, grâce offerte à tous, sans que soit mise en question l'efficacité souveraine des institutions positives, des enseignements définis, des rites obligatoires auxquels se trouve normalement subordonné, dans le plan divin, le salut de tous et de chacun ? Quels sont exactement les rapports de la rédemption et de la révélation ? Si le problème, périodiquement, tourmente la conscience chrétienne, c'est que, sans doute, l'élucidation théologique n'en est pas encore terminée. « Soumise à toutes les contingences et à toutes les limitations de la géographie et de l'histoire », remarque avec profondeur M. Wehrlé (1), la révélation appartient au domaine de la connaissance distincte et au développement visible de l'histoire : elle n'est pas, elle ne peut pas être universelle. « Directement fondée sur l'ordre ontologique du sacrifice divin et de la solidarité humaine », la rédemption au contraire étend à tous les siècles, à tous les lieux, la fécondité invisible d'un appel, d'une grâce, d'un mérite auxquels personne n'échappe. Pour que l'universalité de cette grâce salutaire se concilie avec le particularisme de l'institution ecclésiastique, pour que s'opère « l'échange spirituel qui va de l'Église à l'humanité et de l'humanité à l'Église », il faut qu'une consistance et une solidité suffisantes soient reconnues à « ces formes inférieures et mélangées de la connaissance religieuse » qui sont,

(1) *La méthode d'immanence*, p. 38 et seq. Saint Thomas enseigne que Dieu ne refuse à aucun homme *ea quæ sunt necessaria ad salutem* : c'est à montrer le sens et l'efficacité de ces secrets moyens de salut que travaille M. Blondel.

pour tant d'âmes, le seul véhicule de la vie divine, le seul succédané possible de la foi explicite et de l'enseignement révélé. C'est ce qu'opère, semble-t-il, à merveille, la philosophie de l'action, où la connaissance implicite et confuse apparaît chargée elle-même de tant de lumières et de tant de responsabilités. Loin de nous la pensée de faire dépendre la vérité surnaturelle, voire sa formulation officielle, d'une philosophie antérieurement définie. Mais si, « en conférant les résultats de son enquête technique avec les données de la théologie catholique, elle (la méthode d'immanence) perçoit comme une vérité ce qu'elle avait découvert comme une énigme et adore comme une réalité ce qu'elle avait pressenti comme une nécessité », il ne nous est sans doute pas interdit de le noter et de nous en réjouir. En pareille matière, c'est déjà quelque chose, c'est déjà beaucoup de proposer, « du point de vue philosophique, des éléments de solution qui pourront être ultérieurement organisés au point de vue théologique » (2).

\*\*\*

En somme, rien en tout cela, d'artificiel, d'inédit ou de paradoxal, rien qui sente le tour de force d'un dialecticien aux abois, l'improvisation d'un autodidacte aventureux, le jeu dédaigneux d'un jongleur d'idées. Mais, ainsi que nous disions tout à l'heure, la maturation laborieuse et magnifique de germes déjà en suspension et en travail dans toute ascèse chrétienne et dans toute philosophie qui relève d'elle.

D'où vient alors la difficulté évidente que beaucoup d'esprits de bon vouloir éprouvent à « réaliser » pleinement ces thèses qu'ils pressentent cependant salutaires ? D'où ces obscurités qu'on y trouve ? D'où ces contresens répétés qu'on commet à leur sujet ? D'où

(2) Le caractère philosophique de la présente étude, la crainte de faire éclater un cadre trop rempli, les limites très distinctement perçues de notre information et de nos forces, nous déconseillent également d'insister sur les « utilisations » théologiques possibles de la philosophie de l'action. Mais aucun des lecteurs de M. Blondel n'a oublié certaines pages, que nous nous bornerons à citer, sur la grâce (*Action*, p. 384 et seq., p. 403-404), le dam (p. 359 et seq.), les sacrements (p. 418), l'Incarnation (p. 460-461). Voir aussi *Lettre sur l'apologétique, in fine*.

ces surprises que toute étude nouvelle de M. Blondel réserve souvent aux lecteurs même les plus attentifs et les plus familiers.

De ce que ces thèses nous sont masquées par certains préjugés rationalistes, par certaines fausses exigences ou vicieuses habitudes de pensée que nous ne croyons pouvoir mieux dissiper qu'en leur opposant ici, en guise de conclusion, quelques-uns des « lemmes » préliminaires nécessaires à l'intelligence de la philosophie que nous avions à exposer :

1<sup>o</sup> *Le problème philosophique n'est pas susceptible de solutions fragmentaires et singulières.* « Il n'y a point de connaissance absolue du relatif, si ce n'est du point de vue du tout (1) » : la science positive elle-même le reconnaît et ce sentiment, qu'elle a fini par acquérir, de la solidarité des méthodes et de la compénétration des questions, est un de ses moins contestables progrès (2). Considérer isolément les divers éléments et aspects du réel, chercher successivement, de chacun d'eux, une définition exhaustive et une explication suffisante qui, autant que possible, ne mettent rien en question du reste, c'est déjà une mauvaise méthode en physique ou en chimie. Pire encore en psychologie. Détestable à plus forte raison dans l'ordre de la connaissance réelle, où il s'agit précisément de dépasser cet ordre du notionnel et de l'abstrait qu'un tel morcelage discursif tend à hypostasier. « Qui voit la vérité imparfaitement en voit plusieurs, disait Bossuet ; qui la voit parfaitement n'en voit qu'une. » Ce semble être aussi une des convic-

(1) *P. d. d.* II, p. 231. *Absolue*, dit le texte. Il n'implique donc point que nous ne pouvons rien ni aucunement connaître que par le tout — de sorte qu'il devienne possible et nécessaire de différer toute affirmation ferme jusqu'à la certitude de Dieu et de la Révélation. Les étages inférieurs ont leur solidité, les vérités partielles leur valeur et leur évidence. A Liard, qui, pour justifier son refus de lui confier une chaire universitaire, lui objectait : « Vous supprimez l'ordre scientifique et rationnel pour ne laisser subsister qu'un ordre surnaturel. » — « Pardon ! répondait M. Blondel, plus j'élève l'édifice, plus je tiens à ce que le soubassement soit solide ! » Ce qu'il contredit, c'est seulement la thèse suivant laquelle chaque être serait (l'expression a été employée) « auto-intelligible ». Seulement ces vérités inadéquates, quoique déjà impérieuses, exigent d'être approfondies, complétées, couronnées. Et il fallait y insister.

(2) Cf. notamment *Histoire et dogme*, II, 159-160.

tions les plus anciennes de M. Blondel. De là sa répugnance manifeste pour les procédés d'exposition purement dialectiques et analytiques qui font la joie des « géomètres ». De là, au contraire, ces manières de « tout d'un coup voir la chose d'un seul regard », ces « digressions sur chaque point qu'on rapporte à la fin pour la montrer toujours », qui évoquent le souvenir de Pascal, de son « esprit de finesse » et de son « ordre du cœur ». La vraie connaissance progresse, non par addition et juxtaposition de données diverses, mais par une sorte de purification progressive. Seule, en définitive, la « voie de simplicité » décrite par les mystiques nous fait sortir, selon le mot de Newman, *ex umbris et imaginibus* et nous ouvre une solution qu'il faut concevoir d'ailleurs, répétons-le une fois de plus, non comme une représentation adéquate et suffisante, mais comme une possession de plus en plus intime et pénétrante de la réalité dont nous avons à vivre.

2<sup>o</sup> Est-ce à dire que tout soit illusion et artifice dans cette opération de découpage et d'analyse qui est l'œuvre propre de la réflexion scientifique et philosophique, et dans les constructions systématiques où s'expriment ses résultats successifs ? Évidemment non. Un des buts de M. Blondel, ces dernières années, a été précisément de réhabiliter la connaissance discursive menacée de discrédit. Et *les mêmes conceptions partielles, qu'il faut empêcher de s'ériger en solutions totales, retrouvent un sens et une utilité, si on les considère comme les moments solidaires et allernalijs d'une même enquête, mieux encore comme les phases liées d'une même genèse spiriluelle*. Sujet et objet, pensée et action, discours et intuition, autonomie et hétéronomie, immanence et transcendance, chacun de ces mots n'exprime qu'une vue fragmentaire, une synthèse partielle de la réalité à assimiler. Mais, loin de s'exclure, ces synthèses partielles se superposent et s'impliquent. Chacune est grosse de toutes les autres. Et si grand est le souci d'unité et de totalité qui anime la doctrine, qu'on croirait parfois avoir affaire à une sorte de syncretisme électique. Mais ce qui caractérisait et a discrédité l'électisme, c'est la prétention d'organiser sur le même plan spéculatif des éléments découpés en d'autres doctrines et transportés tels quels dans un milieu logique tout différent. M. Blondel, lui,

n'opère jamais par addition, mais par subsomption (1). Plus fructueux pourrait être, à certains égards, le rapprochement de la dialectique blondélienne et de la dialectique hégélienne. Mais ici encore, à côté de ressemblances extérieures, il y aurait à marquer surtout des oppositions profondes. La philosophie de Hegel est, s'il en fut, une philosophie de l'idée; c'est à des notions, à des essences qu'elle a affaire. Qu'elle le veuille ou non, c'est de la logique de l'*αντιληφτικός* qu'elle relève, pour qui tout se ramène à une question de oui ou non. Aussi est-elle acculée en définitive au paradoxe de l'identité des contradictoires. La dialectique de M. Blondel est intrinsèque au mouvement même de la vie, c'est de la logique de la *στέγησις* qu'elle relève. Or, à la différence de la science abstraite, la réalité concrète concilie sans contradiction les contraires: en fait, ce qui est exclu ici de la pensée et de l'action influence et alimente encore l'effort ultérieur de la connaissance et de la vie. Sans violence et sans absurdité, des synthèses de plus en plus vastes se constituent, auxquelles rien de positif ne reste indéfiniment étranger.

3<sup>o</sup> Ne l'oubliions pas toutefois: ce n'est pas par voie d'argumentation que cette opération est susceptible d'aboutir. *Il n'y a pas de solution théorique adéquate du problème philosophique et religieux, parce qu'aucune spéculation ne saurait suppléer et devancer les lumières réservées à la seule ascèse et à la seule pratique effective.* « L'action et l'idée de l'action sont irréductibles (2). » C'est vite dit, et c'est, semble-t-il, aisé à admettre! Mais que c'est difficile à faire comprendre et à réaliser pleinement! « Faites-nous donc voir enfin cette vérité que nous commençons à toucher! Dites-nous le mot que nous attendons et qui nous fera tomber les écailles des yeux! Livrez-nous la clef de tant de difficultés qui nous arrêtent et nous angoissent encore! » Bien des fois sans doute M. Blondel s'est entendu solliciter en ces termes. A ces quémandeurs de vérité toute faite, il a

(1) Delbos aimait montrer cette méthode en œuvre dans l'*Illustration idéaliste* où l'on voit, disait-il, « qu'idéalisme et réalisme ne sont pas des réalités opposables comme deux pierres, mais des aspects d'une vérité plus compréhensive, où ils apparaissent inséparables et réciproquement subordonnés ».

(2) *Il. id.*, p. 739.

dû rappeler que la vérité ne se livre pas ainsi. Même quand on *l'affirme* légitimement, par preuves irréfutables, il ne saurait être question de *voir* d'avance ce qui est à vivre d'abord (souvent d'ailleurs par delà les limites de la vie et de l'ordre présents). Il n'y a pas de mot magique, de clef passe-partout, qui puissent nous permettre d'échapper à cette loi fondamentale : l'intelligence de l'être est à ceux-là seuls qui ont suffisamment progressé dans l'être. Accorder à l'éternel millénarisme intellectuel les satisfactions qu'il réclame, c'eût été proprement, pour un Blondel, renier la cause qu'il était venu servir. Une philosophie de l'action n'est pas une spéculation *sur* l'action : elle ne conserve originalité et fécondité qu'en réservant la part de l'homme dans le philosophe, de l'effort moral dans la recherche intellectuelle, de la pratique dans la théorie, de la vie elle-même dans la connaissance et l'équilibre de la vie.

Cette obscurité qu'il s'entend reprocher, ce vague dont on faisait grief déjà à son maître Ollé-Laprune, M. Blondel accepte qu'on lui en impute, pour une part, la responsabilité. Il y voit la rançon de sa victoire sur une trop courte sagesse. Et de même que nous l'avons vu, plus haut, s'approprier la profonde psychologie des mystiques quant à la « voie de simplicité », de même s'en approprie-t-il les leçons sur le caractère essentiellement « énigmatique » de toute science terrestre. Même la connaissance la plus réaliste, le sentiment le plus savoureux du Dieu inévitablement présent, ne nous livre pas encore ce Dieu mystérieux. A plus forte raison ne saurait-il dépendre de quelque artifice dialectique que ce soit de nous mettre dans les conditions de la vie parfaite. Il y a une « nuit obscure » des sens et de l'entendement qu'il faut traverser pour arriver à la vraie lumière. Il y a une certaine clarté qui est synonyme d'orgueil et de suffisance. Il faut avoir le courage de passer pour un peu fou — au sens où un saint Paul parlait de la folie de la croix — pour sortir de cette zone moyenne qui est la terre d'élection de la médiocrité.

4<sup>o</sup> Aussi bien — et quoi qu'en ait une certaine philosophie — est-ce une erreur formelle de s'imaginer que nous ne communiquons avec l'être que par voie de l'expérience sensible ou de l'intellection abstraite, autrement dit par voie de connaissance claire ou définie. « *Omnis*

*nostra cognitio a sensu (externo) initium habet* » (1), disait saint Thomas. « *Est enim sensus et mentis* » (2), répondait par avance saint Augustin, et l'on a vu, par l'œuvre d'un Biran par exemple, de quelle conséquence philosophique pouvait être cet enseignement. Telle est aussi la conviction de M. Blondel. Antérieure, postérieure, sous-jacente à toute représentation sensible ou à toute analyse abstraite, *il y a une connaissance concrète et vivante des tendances profondes et des opérations secrètes de la vie mentale qui comporte à sa manière vérité scientifique et solidité objective*. Non pas qu'il s'agisse là d'une intuition distincte, séparée, objective, et il n'est pas question de substituer un « psychologisme » à l'empirisme positiviste. La connaissance des *interioria* ne se sépare pas de celle des *exleriora* et des *superiora*. Le fait psychologique, à sa manière aussi, est du « mixte » et du « construit » : la *Pensée* s'en expliquera abondamment. Mais enfin, autant et plus que des excitations externes, la pensée consciente relève de ses propres préparations et implications subconscientes. Impossible, sans tomber dans les pires contresens, de délaisser ce domaine obscur, mais prodigieusement riche et fécond, de la connaissance implicite et de la vie « subliminale », où s'opère le double hymen de la pensée et de l'être, de l'âme et de Dieu.

4<sup>o</sup> Car voici enfin le plus important peut-être de ces « lemmes préliminaires » dont nous parlions plus haut : *par ce « sensus mentis », et par lui seul, il y a continuité vivante et intérieurité réciproque de ce que la pensée, dans la phase speculative de son œuvre, isole et sépare spontanément et nécessairement*.

Comment pourrait-il y avoir solution psychologique et morale d'un problème ontologique ? Comment des exigences subjectives pourraient-elles impliquer et vérifier des existences objectives ? Comment les ambitions et les lois de notre volonté pourraient-elles définir et commander les conditions et les lois de l'être ? Comment, sans tomber dans un idéalisme quelconque, le problème de l'adéquation intérieure, de l'accord de notre vie réfléchie et de notre vie spontanée, pourrait-il être substitué, même provisoirement, à celui de l'accord, de la

(1) *Sum. théol.*, I, 91, a. 9.

(2) *Retract* I, I, — Cité in *Semaine sociale*, p. 45.

pensée et des choses, de l'idée et de l'être ? Telle est, sous des formes diverses, l'objection de fond à laquelle n'a pas cessé de se heurter la doctrine.

Sous des formes diverses, la réponse de M. Blondel est aussi invariablement la même :

Vous partez de l'hypothèse d'un réel fait de pièces disjointes, monades « sans portes ni fenêtre », ordres superposés ou règnes indépendants. Mon hypothèse directrice est, au contraire, celle d'un état d'immédiation primitive et d'appréhension universelle, où l'objet est comme l'aliment, la matière assimilable et substantielle d'une « pensée captive, ainsi que disait Ravaïsson au sein de la nature », d'un réalisme originel auquel s'applique en toute rigueur ce mot si discutable en d'autres usages : *intellectus in actu et intellectum in actu idem sunt*. Cette unité primitive, j'ai eu à cœur de montrer que la réflexion ne fait pas œuvre de tout point artificielle et saine, lorsqu'elle la décompose et l'étale, comme le prisme la lumière : car c'est par cette voie que nous parvenons à la vie personnelle. Et aussi bien la socialité foncière de ces êtres, à tant d'égards fonction les uns des autres, n'empêche point qu'ils ne soient des individus, voire des personnes et, comme tels, des centres spécifiés de perspective et d'action. Et n'allons pas croire non plus que toute la tâche de la pensée se ramène dès lors à l'explicitation progressive d'un implicite statiquement donné. Non pas. L'inventaire est ici, en même temps, invention. Par la propulsion réciproque de l'idée et de l'acte, c'est un enrichissement véritable, un approfondissement progressif que nous réalisons. Il n'en est pas moins vrai que c'est à condition de ne rien perdre de ce qui déjà nous appartient, que nous pouvons espérer posséder davantage. Une analyse entre deux synthèses, voilà comme il faut concevoir l'enquête philosophique. Et jamais, au terme, nous n'atteindrons (dans la mesure où elles sont accessibles en ce monde de la voie, qui n'est pas celui de la vue) la synthèse achevée de l'action conséquente, de la pensée adéquate et de l'intuition totale, si, au point de départ, il n'y avait déjà immanence effective, quoique enveloppée, de tout le réel à notre vie. Et voilà pourquoi il n'y a ni subjectivisme, ni idéalisme, à dire qu'en nous possédant nous possédons le tout, et qu'en nous égalant nous égalons l'Être.

Assurément, même en cet usage philosophique (fort

différent de son usage théologique), la notion d'immanence soulève des problèmes et appelle des précisions (1) auxquels il faudra s'appliquer un jour. Assurément encore, il faudra se souvenir que présence n'implique point perception, ce qui, pour le dire en passant, distingue radicalement la philosophie de l'action de cette sorte d'empirisme mystique qui cherche « le critérium » de l'être dans une impression sensible de satisfaction éprouvée ou de présence vérifiée. Assurément encore et surtout, il faudra se garder de faire intervenir cette thèse comme un postulat conditionnant d'avance un système dès lors tout tendancieux. C'est si peu un postulat, nous répondrait M. Blondel, que toute ma méthode consiste à réagir là-contre, à chercher les échappatoires, à battre les faux chemins, à explorer les impasses avec la pensée sincère d'une issue possible. Et c'est seulement au terme d'une longue enquête, une fois l'impossibilité établie, éprouvée, de penser et de vivre quelque autre hypothèse que ce soit, que nous arrivons à la solu-

(1) Voici, à titre de première indication, celles que voulait bien nous fournir personnellement M. Blondel en une lettre du 28 mars 1915 : « L'immanence effective du réel à l'agent que nous sommes doit être entendue en une triple acception : a) Il y a d'abord une immanence constitutive, génératrice et conditionnante. Les scolastiques et les mystiques remarquent également que l'Etre et les êtres sont en nous pour nous faire être, pour nous nourrir en quelque sorte. Dieu, dit Julienne de Norwich, demeure au fond du plus grand pécheur dans un centre inviolable qui lui est encore un ciel : *don* premier et sans repentance, puisque l'être spirituel est indestructible et repose sur un bien premier, en tant qu'il subsiste et persiste. — b) Puis, dans la mesure où prenant conscience et direction de nous-même, sans même connaître encore le don second et la vocation surnaturelle qui, en fait, travaille tout homme, nous avons à faire fructifier ce que nous avons reçu en notre « immanence » la plus profonde et la plus enveloppée, ces *dons* secrets et mêlés deviennent comme un *prêt* à acquérir, comme un devoir à réaliser, comme une fin transcendante à atteindre, sous peine de nous dérober à une obligation, de nous endetter par ce mal que saint Thomas nomme *privatio debitæ perfectionis* et qui consiste à *deficere a proportione potestatis suæ*. C'est de ce transcendant qu'on peut dire qu'il est doublement immanent en nous, comme idée active, mais où se confondent ses origines différentes, comme force effective et présence réelle, à la fois propulsive et requérante. — c) Enfin, quand la Révélation nous a fait connaître le caractère surnaturel du don second et suprême de notre divine Vocation, alors ce qui était resté incommensurable et innaturalisable ou comme extérieur à nous-même dans la plus intime promiscuité de notre vie, devient notre Emmanuel, et, sans rien perdre de son inconfondable transcendance, habite en nous, s'unit à nous, *manet in nobis*, dans une possession, ζεις, faute de laquelle, à la place du Salut, c'est la « privation » et le dam, στερησις. »

tion apaisante. « Du moindre de nos actes, du moindre de nos faits, il suffit de tirer ce qui s'y trouve pour rencontrer l'inévitable présence du seul auteur et du vrai consommateur de toute réalité concrète (1)... Il y a au fond de ma conscience un moi qui n'est plus moi (2). » Mais rien de tout cela n'enlève ni importance ni solidité à cette constatation qui peut nous être une suprême conclusion :

Un sentiment entre tous délicat et pénétrant de la communion universelle équilibre et féconde, dans la pensée comme dans l'œuvre de M. Maurice Blondel, un sentiment entre tous délicat et pénétrant de la vie personnelle.

\*\*\*

Par delà les trois *états* de la pensée un peu artificiellement distingués par Auguste Comte, il nous souvient que Gaston Milhaud, dans un article publié par la *Revue philosophique* en 1900, présageait et définissait un « quatrième état », qui verrait une transposition nouvelle des valeurs des divers ordres scientifiques, sociales, esthétiques, philosophiques. Et, dans l'ordre de la pensée religieuse, il signalait l'effort de M. Blondel comme une des manifestations inaugurales de cette nouvelle ère intellectuelle. Quoi qu'il en soit d'ailleurs des points de vue personnels de l'auteur de l'article, l'expression mérite d'être retenue et méditée, si l'on veut comprendre et l'ampleur inaccoutumée du dessein de M. Blondel, et les lenteurs, les tâtonnements qu'il a pu comporter, et les résistances, les difficultés qu'il laisse subsister en beaucoup d'esprits.

Il ne s'agit de rien de moins, au total, que du problème de l'intelligibilité totale, grâce à une doctrine où, selon un autre mot de Lachelier, « tout communique et rien ne se confond », et qui, par dessous et par delà l'adhésion de l'esprit, réclame de lui une triple renaissance. Nous avons d'abord à réaliser notre unité personnelle, sur laquelle Fonsegrive a écrit de belles pages, en commentant, à l'aide de saint Paul, une sentence de Séneque : *dificile est unum hominem agere*. Mais comment

(1) *Action*, p. 465.

(2) *Id.*, p. 347.

être cohérent et homogène en soi-même, si l'on ne se met pas à l'unisson avec tout l'ordre objectif et social ? Et comment croire enfin qu'on communiera avec les autres sans passer par la charité de Dieu, clef de voûte de l'ordre universel ? Là est finalement le secret et le ciment de l'unité, l'« Unique Nécessaire » sans lequel rien ne se rencontre ni n'aboutit, sans lequel la division reste incurable dans l'univers de la pensée comme dans celui de la vie, dans la vie intérieure de chacun de nous comme dans le mouvement de civilisation qui nous porte et auquel nous voudrions collaborer.

Dans la poursuite de cet immense dessein, l'originalité de M. Blondel est d'avoir toujours uni le souci scrupuleux de cette exactitude et de cette cohérence qui peuvent seules conférer à nos affirmations un caractère inéluctable, et la préoccupation foncière de ce qui est vital, salutaire, décisif, pour la destinée des âmes et de l'humanité. En quoi M. Blondel savait qu'il sacrifiait le succès rapide à la portée durable de son œuvre. Car ceux qui eussent été captivés par les applications morales et sociales de son effort étaient découragés souvent par ses exigences techniques, et ceux qui étaient en mesure de suivre sa rigoureuse dialectique étaient souvent hostiles à l'attitude spirituelle qu'elle impliquait et cherchait à justifier. Sans dissimulation diplomatique comme sans appel oratoire aux passions qui eussent pu le servir, M. Blondel a toujours laissé voir le magnifique et redoutable enjeu : — le tout, en vérité, de notre civilisation chrétienne.

Ne le dissimulons donc pas. Les conditions sont onéreuses, de l'effort de pensée et de volonté réclamé par l'homme, le philosophe, le chrétien que nous avons cherché à faire connaître. Mais nous espérons avoir réussi à le faire voir aussi : cette peine apporte une récompense qui la surpasse. Et quel temps se trouvera prêt à comprendre un tel enseignement, sinon celui qui laboure notre âme de conflits exaspérés et où, ballottés sans trêve de la violence à l'anarchie, de l'empirisme à l'idéologie, de « l'extrinsécisme » à « l'immanéisme », du césarisme à l'égotisme, d'une force sans justice à une justice sans force, d'un ordre sans âme à une sensiblerie sans raison, tirés à quatre chevaux par des partis-pris entêtés et furieux, nous n'arrivons plus à défendre notre être contre l'inévitable écartèlement ?

Ce n'est jamais que passagèrement et superficiellement que le succès peut appartenir aux exclusivismes et aux outrances, aux paradoxes, aux improvisations et aux acrobaties. Un « réalisme intégral » est bien le besoin permanent de la vie, l'exigence particulière de l'humanité présente. C'est pourquoi nous avons offert cet essai à la jeunesse d'aujourd'hui, — à celle qui veut légitimement du réalisme, mais devrait le vouloir intégral.

---

# LES IDÉES ET LES LIVRES

Supplément aux *Cahiers de la Nouvelle Journée*

N° 12

**Sommaire.** — Le Mouvement des Idées : PAUL ARCHAMBAULT, *La vie et l'évolution, œuvres de l'Esprit*. — La Vie littéraire : BERNARD AMOUDRU, *Drames et dialogues* ; RENÉ AIGRAIN, *Quelques livres de critique et d'histoire littéraire* ; JACQUES NANTEUIL, *Sur quelques vies de saints*. — Le travail historique et sociologique : GEORGES RIGAULT, *Ames militaires*. — Livres reçus.

## LE MOUVEMENT DES IDÉES

### *La vie et l'évolution, œuvres de l'Esprit*

L'histoire s'étonnera certainement que l'hypothèse transformiste ait pu être considérée, de part et d'autre, comme une arme de guerre contre les croyances religieuses. Car, d'un côté, on ne voit pas, *a priori*, pourquoi l'idée d'une création progressive et continue serait moins digne d'une souveraine intelligence que celle d'une création discontinue, faite de coups d'éclat et peut-être de « ravissements » successifs. Et, d'un autre côté, pas plus qu'une autre — sinon moins encore qu'une autre — l'hypothèse transformiste ne permet d'éliminer la notion d'une causalité ordonnatrice et rectrice, d'un mot la notion de finalité.

Sur ce dernier point, on trouvera des déclarations fort significatives déjà dans le premier cahier que vient de publier, sur le *Transformisme* précisément, la Société de

*Philosophie de la nature* (1). « La théorie de l'évolution, y lisons-nous, dans la mesure où elle peut être scientifiquement adoptée par chacun en fonction de sa propre critique et de la valeur systématique qu'elle assigne aux faits bruts, ne devient rationnelle qu'à partir du moment où elle superpose une interprétation finaliste à l'explication mécaniste courante ». Mais, aux yeux du philosophe, il y a là l'énoncé plutôt que la solution du problème. Et ce problème, à combien d'autres n'est-il pas lié ! Combien d'alternatives et d'options diverses n'engage-t-il point !

A l'élucidation de cet ensemble, jamais, à coup sûr, contribution plus importante n'a été apportée que celle de M. Le Roy en son récent ouvrage : *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution* (1). L'argumentation de l'auteur se déploie — et c'était son droit strict — sur des perspectives philosophiques qui ne font peut-être pas toujours corps avec elle. Nous prenons acte des déclarations de M. Le Roy sur l'idéalisme tel qu'il le conçoit, et nous nous interdisons, en effet, de le confondre, soit avec cet intellectualisme abstrait pour qui la pensée se ramène à la faculté d'analyse conceptuelle, soit ce solipsisme qui tient, non seulement la pensée, mais *ma* pensée pour indépendante et ingénérable. Il ne nous semble pas cependant qu'elles suffisent à clore un débat éternel. Et encore moins celles où M. Le Roy reprend les thèmes bergsoniens sur la substantialité intrinsèque du changement, réalité véritable et suffisante qui n'aurait nul besoin d'un « quelque chose » invariable, d'un *être* opposé au *devenir*. Mais les réserves que l'on peut être contraint de faire sur ces divers points n'atteignent point l'essentiel de la conception de la vie et de l'évolution que nous propose M. Le Roy, et c'est elle qui nous retiendra ici.

La matière, nous explique-t-il, est définie par une double loi de conservation et de dégradation ; l'image qu'elle évoque est celle d'une chose qui « s'endort et se défait ».

(1) Lucien CUÉNOT, Roland DALBIEZ, Elie GAGNEBIN, W. R. THOMPSON, Louis VIALLETTON, *Le Transformisme*. Librairie philosophique Vrin. Paris, 1927. J'ai reçu le livre trop tard pour pouvoir l'utiliser ici longuement, assez tôt pour être en mesure de signaler son très grand intérêt.

(2) Bibliothèque de la *Revue des Cours et Conférences*. Boivin et C<sup>ie</sup> éditeurs, 1927. Un autre volume est annoncé — et d'ores et déjà en cours de publication dans la *Revue des Cours et Conférences* — sur les *Origines humaines et l'évolution de l'intelligence*.

La vie se présente avec un aspect, exactement inverse, « de genèse, de montée, de croissance et d'effort ascendant ». C'est de l'être qui se fait, grâce à une concentration et une réhabilitation énergétiques qui, du point de vue mécaniste, apparaissent comme une perpétuelle réalisation d'improbable, et d'une improbabilité qui s'accentue sans cesse à mesure que l'histoire s'en déroule. Qu'est-ce à dire, sinon que la vie est essentiellement invention ? Et où trouver un principe d'explication de l'invention, sinon dans la conscience ? Si l'on réfléchit que la même observation s'appliquerait aux autres caractères essentiels de la vie — tendance à l'individuation et enregistrement de la durée — on ne peut pas échapper à cette conclusion : la vie est une réalité de nature psychologique. Sans doute, il arrive que la matière imite la vie sur l'un ou l'autre de ces points (dans les phénomènes d'irréversibilité, par exemple). Mais seulement à la surface de contact des deux ordres. Malgré ces coïncidences locales, inerte et vivant « sont orientés à l'inverse l'un de l'autre. Pour observer un rapprochement de traits, il faut *monter* dans l'ordre de la matière jusqu'à frôler celui de la vie, il faut *descendre* dans l'ordre de la vie jusqu'à le prendre aux confins obscurs où il touche à celui de la matière. » Au total, « la ligne de démarcation entre les deux ordres inverses d'existence doit bien être tracée entre la matière et la vie, non pas entre la vie et la pensée. M. Bergson a raison contre Descartes ».

Quant au problème de l'évolution, M. Le Roy ne conteste nullement les difficultés qu'il soulève, si vigoureusement soulignées, hier encore, par M. Vialleton en un livre déjà classique : *Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes* (1). Elles ne permettent plus, notamment, d'attribuer au mouvement évolutif ces caractères de simplicité linéaire et de continuité régulière que l'on supposait d'abord. Mais, d'accord avec le P. Teilhard de Chardin, dont il ne se cache pas d'utiliser avec prédilection les études malheureusement jusqu'ici fragmentaires (2), M. Le Roy estime que ces difficultés ne mettent nullement en cause le principe même du transformisme, à savoir « que la vie comporte une histoire, qu'elle est en soi un mouvement,

(1) Paris, Doin, 1924. On en trouvera l'essentiel, résumé dans le *Premier cahier de Philosophie de la nature* dont il est question plus haut.

(2) Voir notamment *Études* de juin 1912, *Scientia* de 1925, *Revue des questions scientifiques* de 1925 et 1926.

un devenir, et qu'un lien physique unit ses phases successives » (p. 83), autrement dit « que les vivants sont fonction les uns des autres... et que cette solidarité détermine la structure de chacun et l'ordre de leurs apparitions successives » (p. 86), autrement dit encore qu'il existe pour eux « des lois de naissance » (p. 501). En réalité, l'hypothèse évolutionniste répond seule, en l'état actuel des choses, aux conditions d'une explication scientifique et elle est confirmée par les faits — surtout si on la rattache à la notion récente de biosphère, c'est-à-dire si on considère la vie elle-même, dans la totalité de ses manifestations, comme une unité organique, chacune de ses parties répondant à une nécessité spéciale, remplissant une fonction distincte dans l'intérêt du Tout.

Ce qui est vrai seulement, c'est que l'évolution, par quoi tant de choses s'expliquent, reste elle-même inexpliquée et inexplicable dans l'interprétation mécaniste qu'on lui applique communément. On croit avoir tout dit quand on a parlé d'adaptation. Mais si l'adaptation rend compte de l'arrêt de la vie en telles ou telles formes privilégiées, elle ne rend pas compte du mouvement qui l'a portée de plus en plus haut. Car c'est un fait que la vie a survécu, alors qu'elle pouvait ne pas survivre, et que le total de chances heureuses supposées par cette réussite la rendait hautement improbable. Et c'est un fait aussi que la vie a progressé, alors qu'elle pouvait très bien rester sur place. Cela est si vrai que son histoire nous montre des immobilisations, des défaillances, des échecs, des enlisements dans la routine, mais à titre accidentel. Dans l'ensemble, l'évolution doit être bien dite créatrice, en ce sens qu'elle nous fait assister, au moins par intervalles, « à l'apparition de quelque chose qui tout d'abord n'était aucunement donné : je dis aucunement ». Dans l'ensemble aussi, elle doit être dite progressive — ainsi que le manifestent notamment les phénomènes d'orthogénèse, suites évolutives régulières, canalisées dans un certain sens, une certaine direction, sans relation d'ailleurs avec l'intérêt de l'espèce. L'action d'un milieu extérieur, de quelque façon qu'on la conçoive, ne saurait fournir de ces faits une explication suffisante. Nous sommes ici en face d'une réalité toute différente, tendance active, finalité d'effort et d'élan — effort qui n'implique pas forcément une intention précise et un plan défini, mais qui, dans « une direction de lumière et de liberté croissantes », poursuit « quelque chose de

comparable au travail d'une aspiration qui cherche à se réaliser, à se satisfaire, donc un élément d'initiative dirigée », et qui, décidément, requiert une « formule de nature psychique ». C'est l'esprit qui est le principe suprême et universel : en faveur de cette affirmation plaident, en définitive, les faits invoqués et utilisés par le transformisme lui-même.

Un si maigre résumé ne saurait donner qu'une faible idée de la richesse et de l'originalité des vues que systématisé le livre de M. Le Roy — ni surtout de la splendeur de la forme dont elles s'y enveloppent. En raison même de cette richesse et de cette splendeur, peut-être certains se laisseront-ils mettre en défiance contre un ouvrage qui a le tort impardonnable d'unir la poésie à la science, et de susciter en nous quelques-uns des sentiments que nous pouvons supposer aux premiers lecteurs du *de Natura rerum*. L'erreur serait pourtant sans excuse. L'information vraiment prodigieuse de M. Le Roy est mise en œuvre sous la surveillance d'un esprit critique toujours en éveil. Sa construction audacieuse repose sur des fondations solides, en matériaux vérifiés. Il est rare, avouons-le, de trouver réunis tant de hardiesse inventive et une documentation aussi large et aussi sûre, Mais, pour être exceptionnelle, la réussite n'est que plus admirable. Nous voici bien impatients de connaître la suite qui nous est annoncée.

Paul ARCHAMBAULT.

---

## LA VIE LITTÉRAIRE

### Drames et dialogues

Dialogue : mot charmant et procédé merveilleux. Le Philosophe s'en accorde, pourvu qu'il n'ait pas de fâcheuses œillères, et qu'il ait lu Platon, Renan. Le Fantaisiste en raffole, qui, à la sévère unité (drame classique,

route nationale, programmes universitaires, etc.), préfère la multiplicité vivante. Les Créateurs enfin se joignent aux nonchalants pour contempler les harmonieuses évolutions de leurs idées en travesti. Mais qu'elles miment un assaut d'escrime, ou qu'elles s'unissent dans l'indulgente conciliation du sentiment, ces pensées qui ont pris corps, précisément parce qu'elles ont figure humaine, doivent subir la commune destinée des humains. Elles sont vouées au rire et aux pleurs, aux luttes et à la souffrance. Il n'y a plus ni scepticisme ni dilettantisme qui vaillet : le dialogue tend de lui-même au drame : le conflit d'idées se résout, par une loi naturelle, en une lutte d'âmes.

Je serais heureux de montrer, en quelques exemples, le drame contemporain suspendu entre l'idée et le réel, comme jadis l'amant romantique à son échelle de corde : en haut les pures ivresses, en bas les spadassins.

\* \* \*

Avec Gérard d'Houville, nous sommes tout en haut de l'échelle. Il y avait une fois... Mais non ! nous ne croyons plus aux fées ! Et puis les fées de chez nous, nous les connaissons simplettes, gaies et ironiques. Elles n'ont pas mûri leur fantaisie, tel un beau fruit étrange et fondant, sous le soleil rutilant et lointain. Or Gérard d'Houville est une petite sœur de Gérard de Nerval qui, fort à l'aise dans les campagnes du Valois ou les rues de Paris, y prolonge néanmoins son rêve nostalgique, de lointaines nuits amoureuses où brille la Croix du Sud.

De ses fantaisies, de ses souvenirs, elle a voulu se composer un spectacle dans un fauteuil. Que lui importe affabulation, vraisemblance, métier ! En marge des proverbes, la voici qui évoque, vieillotte et délicieuse, la France d'autrefois. Ici, chez les Arnaut, la famille forte, simple et rude, la race concentrée en elle-même par orgueil collectif, l'individu concentré en Dieu par anéantissement volontaire : une atmosphère lumineuse, égale, un peu crue, comme dans les toiles de M. Philippe de Champaigne. Là, sympathique et ridicule avec ses élans, ses transes et ses spasmes, la génération romantique dont la langueur n'est que complaisance en soi-même, dont la passion n'est qu'appétit de vivre. Peu importe l'événement ou la morale : le proverbe n'est qu'un pré-

texte, le dénouement qu'un point final, « le muse s'en-vole, et laisse à l'action passagère la place qu'elle a semée de fleurs ».

Je cite Musset parce que Gérard d'Houville a repris la technique de Musset ; elle en a aussi la philosophie. « T'effeuilleras-tu dans la bise refroidie ou t'épanouiras-tu par des matins rayonnants... Ne le demande pas... Aime. » Et voici le drame (méchante bête) qui fait irruption dans la fantaisie (douce bergerade) ; car on souffre pour aimer, comme pour ne plus aimer. Les thèmes divers du recueil pourraient s'insérer entre les quatrains du sonnet beaudelairien :

Que le soleil est beau, quand tout frais il se lève,

et c'est le matin rayonnant où s'épanouit Paquita.

Mais bientôt

L'irrésistible nuit établit son empire  
Noire, humide, funeste et pleine de frissons,

et l'héroïne sans nom de « Nul n'échappe à son destin » murmure : « L'amour fini, c'est toujours le paradis perdu, la colère d'un Dieu, la joie qui se retire... l'arrivée des douleurs, des peines, des disgrâces ; seulement Eve avait cet imbécile d'Adam auprès d'elle. La femme qu'on n'aime plus, elle, est seule, toute seule. C'est tout : voilà. »

Seule, toute seule ! A vrai dire cette solitude douloureuse de la passion brisée ne fait que continuer la solitude égoïste de la passion exaltée : « Que c'était peu ! Mais ce qu'il avait suscité en moi, c'était là le prodige ; c'est cela l'irremplaçable. »

\* \* \*

Je comparerais volontiers Romain Rolland au Janus bifrons ! Ce réformateur qui vit de l'avenir et pour l'avenir — pour la nouvelle journée qui ne sera peut-être qu'un grand soir, — revient volontiers aux jadis et aux naguère. J'aime son Colas Breugnon, joyeux imagier de Clamecy, et bon paroissien du curé de Meudon. Mais s'il comprend la vieille France, il ne s'y enferme pas, ou plutôt il se laisse emporter par le vieux courant sceptique et naturaliste qui par Molière, Voltaire et Diderot, l'a

mené à la France révolutionnaire. D'où toute une série de dialogues qui constituent une épopee dramatique avec, pour héros, la Révolution en marche. Mais en quelle époque, la vie fut-elle plus intense et plus généreuse ? Et ces dialogues idéologiques sont naturellement devenus des drames héroïques qui tendent à être « l'épreuve des puissances et des limites de la vie ». L'Odéon vient de monter *Le Jeu de l'Amour et de la Mort*. Ce titre trop coquet dissimule une aventure vraie et une tragédie très humaine : la tragédie est celle de Roland surprenant les amours de sa Manon et de Buzot, l'aventure rappelle celle de Louvet rejoignant à travers la France entière Lodoïska... Courvoisier (entendez Lavoisier), sous le coup d'un mandat d'arrestation, donne au proscrit Vallée (Louvet) et à sa femme, Lodoïska de Courvoisier, les deux passeports qui leur permettront de fuir. Vallée partira, mais Lodoïska refuse d'abandonner celui qui va mourir.

Cette estampe révolutionnaire a d'ailleurs une certaine valeur symbolique : le révolutionnaire en carmagnole et bonnet rouge gronde, dans sa haine bornée, devant le membre du comité général, aux théories impitoyables, aux réactions apitoyées... Et chez tous, victimes, bourreaux, la foi révolutionnaire reste ardente, tantôt montant en flambée, tantôt se consumant. De là, Romain Rolland remonte aux origines révolutionnaires. *Pâques fleuries* est une fresque du XVIII<sup>e</sup> siècle. Comme décor, Ermenonville, les ombrages de Watteau, et des fêtes rustiques où de faux villageois chantent des ariettes. Comme acteurs, les victimes et les bourreaux de demain. D'une part, le grand seigneur philanthrope, qui ne croit pas plus aux seigneurs qu'aux hommes, et qui, incapable de vivre, attend la mort, une femme qui trompe par les sens l'inquiétude de l'esprit, un chérubin enfin qui campé sur ses talons rouges n'oublie rien de ses préjugés. D'autre part le tiers : l'un plie l'échine mais n'y perd rien, l'autre tend le poing et déclame, un troisième enfin ne dit mot, mais remâche ses haines et déeroche son fusil. Au milieu, cajolé par tous et superbement indifférent, Jean Jacques, « rossignol d'amour et de mélancolie », retrouve les accents de la *Bible calviniste* pour proclamer que la cognée est au tronc. « Pâques fleuries, dans huit jours Pâques sanglantes. »

Ces personnages symboliques sont opposés en une action sobre, poignante et banale, comme toutes les aventures d'amour. Drame d'idées et tragédie d'amour : le hurle-

ment du loup monte dans le clair paysage, qu'assombrit voluptueusement l'heure du berger.

\* \* \*

Après l'heure du berger, l'heure du muletier, goguenardait Montaigne. Passer de ces fantaisies immatérielles dans les drames de Bernstein, c'est tomber, sans aucun doute. Le métier est fruste. Au lieu des traditionnelles ficelles dramatiques, Gérard d'Houville et Romain Rolland utilisaient des fils de la vierge : Bernstein hâle, à grand ahan, de bons gros câbles. Les peintures sont puissantes, mais rudes. Seulement, tandis que Bernstein cherchait jadis ses modèles dans la plus haute aristocratie, il va maintenant les étudier dans leur milieu naturel.

Félix a été chercher une femme dans une maison spéciale : il en fait sa femme ; elle régénère, par sa tendresse à fleur de peau, ce forban d'affaires, et quand il se sent un cœur pour souffrir, pour compatir, pour s'apitoyer, il s'aperçoit qu'il est trompé... Sans doute ces deux êtres douloureux ne se sépareront pas ! Deux souffrances ne font pas un bonheur, mais elles s'accommodeent l'une de l'autre. Dans le *Venin*, que Paris et Berlin ont applaudi, un romancier s'est asservi une femme, et tandis qu'elle s'offre telle qu'elle est, avec son passé, son instinct de mensonge, sa coquetterie, lui ne cherche en ce cœur qu'une pâture pour sa jalousie. Il n'aime en elle que cette jalousie, cette inquiétude, ce tourment. Ils se prennent, s'écartent, se reprennent avec des cris... et des coups... tandis qu'héroïque ou veule (on ne sait pas bien) la femme légitime, — délicieuse mais légitime, et au théâtre c'est un vice rédhibitoire, — attend l'heure de convoler, de reprendre. Etranges femmes que nous peignent les fournisseurs juifs du théâtre contemporain ! Leur psychologie rejoue la physiologie de Rabelais. Elles sont mues par leurs « humeurs âcres, mordicantes, laminantes, chatouillantes amèrement, par la pointure et frétillement douloureux desquelles tout le corps est en elles ébranlé, tous les sens ravis, tout pensement confondu. » Seulement Rabelais, qui était chrétien, avait ajouté : « de manière que si nature ne leur eût arrosé le front d'un peu de honte, vous les verriez comme forcenées ». Depuis le xvi<sup>e</sup> siècle, elles ont appris à ne plus rougir : elles sont vraiment, et dans toute l'acceptation du mot, forcenées.

Or, conclusion étrange et pourtant vraie, le drame ainsi conçu tue le dialogue. De ces êtres qui souffrent dans leur cœur, dans leurs nerfs, dans leurs chairs, on ne saurait dire qu'ils s'opposent, qu'ils représentent deux aspects de la vérité ; ce sont des victimes sous le bourreau. L'exécuteur des hautes-œuvres, penché sur son chevalet, est-il acteur ou instrument ? Quant à l'être qui souffre, toute rébellion, toute reprise personnelle est brisée. L'action est faite de la passivité d'êtres désarmés devant la passion torturante, qu'elle s'appelle volupté ou jalouse.

\* \* \*

Chez M. de Curel, au contraire, le drame est un triple dialogue : dialogue d'idées, en l'espèce, une discussion entre le traditionnel médecin sceptique et l'être impulsif qui croit à force d'espérer ; dialogue d'inspirations entre les diverses hérédités de cet homme infiniment sensible : dialogue enfin, moins réalisé que créé, chez ce veuf, dont le deuil aspire à la réincarnation de celle qu'il regrette. Le débat intellectuel est tout de superficie : le drame profond est intérieur. Robert entend des voix : voix de la conscience qui lui reproche le meurtre de sa femme : n'a-t-il pas fermé la porte alors que, par une nuit d'orage, il la soupçonnait d'être partie pour rejoindre son amant ? — voix de la jalouse : fut-elle imprudente ? fut-elle fausse ? — voix de l'espérance : les morts restent-ils fidèles à leurs serments, quand ils ont promis un amour vainqueur de la tombe ? Et cette aspiration exaltée tire Clotilde de sa tombe, comme jadis le désir anima Pygmalion. Drame étrange où se mêlent le refoulement freudien et le faux espoir de l'occultisme. Le brave abbé Pile qui, bravement, retrousse sa soutane pour faire l'office de fossoyeur, n'y comprendra rien : ou bien, il ne voudra reconnaître en ces funèbres fantaisies que l'éternelle clamour qui s'élève des profondeurs et cherche une direction.

Car ce drame ne conclut pas ! Chacun reste sur ses positions : le docteur ricane, Pierre croit, et sa foi réhabilite celle dont il a douté, par l'inévitable revanche du rêve sur la réalité, et l'abbé Pile s'en va à son humble prière qui s'humilie devant le mystère. La dernière scène n'est pas un achèvement : c'est une porte qui s'ouvre vers un au delà incertain.

\* \* \*

Quel contraste plus tranché pourrait-on rêver entre deux œuvres qu'entre cet *Orage mystique*, drame de la sensibilité qui cherche, dans un chimérique dédoublement, un objet pour son amour, et cette *Camille aux cheveux coupés*, plan directeur d'une manœuvre lentement conduite, suivant une stricte logique intellectuelle ? Au roman passionnel, le roman d'Abel Hermant est ce qu'un rapport d'état-major est au récit de guerre du poilu. Chaque paragraphe marque une avance, une manœuvre, une prise de possession, un recul. L'auteur a retrouvé la conception stratégique et tactique du général Chaderlos de Laclos, dont la plus brillante campagne semble avoir été celle des liaisons dangereuses. Ce dialogue est moins un drame qu'une petite guerre.

Mais la surprise est grande, quand on reconnaît que tout ce schématisme intellectuel, tous ces dispositifs tactiques reposent sur la plus trouble perversité. Rabelais m'a été nécessaire pour vous parler honnêtement des héroïnes de Bernstein. C'est encore un auteur du xvi<sup>e</sup> siècle, le siècle de toutes les audaces, qui m'aidera à vous préciser le thème de la première œuvre académique d'Abel Hermant.

Ronsard célébrait Cassandre

Quand d'un bonnet sa tête elle adonise,  
Et qu'on ne sait s'elle est fille ou garçon,  
Tant en ces deux sa beauté se déguise.

Abel Hermant a développé, en deux cents pages, le secret de Ronsard. Décidément l'Académie rajeunit, et de vilaine façon. *La Retraite ardente* de Prévost, *Camille aux cheveux coupés* d'Hermant. Il va falloir ouvrir une nouvelle rubrique : *Suzanne et les vieillards*.

B. AMOUDRU.

Gérard d'HOUVILLE : *Je crois que je vous aime* (Fayard). Romain ROLLAND : *Le jeu de l'amour et de la mort. Pâques Fleuries* (Albin Michel). François de CUREL : *Orage mystique* (Crès). Abel HERMANT : *Camille aux cheveux coupés* (Flammarion).

## Quelques livres de critique et d'histoire littéraire

Brunetière s'est jadis appliqué à retracer l'« évolution » de la critique littéraire en France, il aurait pu dire, comme pour le théâtre français, les « époques » de la critique : le titre ainsi modifié nous inviterait à nous demander ce qui a chance de déterminer une « époque », et l'on pourrait prendre l'expression au sens de Péguy, qui se désolait de vivre dans une « période » et souhaitait qu'une « époque » survint pour le tirer de la banalité quotidienne (il fut du reste bien servi, et la guerre où il mourut est sans doute une « époque », s'il en fut jamais). Evidemment, la meilleure condition pour déterminer en critique un de ces termes significatifs, ce sera la venue au monde d'un grand critique, lequel apportera avec lui une méthode nouvelle, ou du moins un maniement nouveau de l'instrument déjà connu. Mais cette réponse, pour topique qu'elle paraisse, n'en est pas plus utile, car nous ne disposons d'aucun moyen pour prévoir la naissance des génies, et nous n'avons pas de bureau des longitudes qui annonce d'avance la course de ces sortes d'étoiles. Plus modestement, nous nous contenterons de noter un ou deux signes de très variable importance, mais qui nous rendront le service attendu, à savoir de mettre un peu d'ordre dans le décousu d'une chronique. On peut noter, par exemple, le rôle joué par certaines modes, telle, aujourd'hui, la vogue des biographies : toute biographie d'écrivain ne sera pas utile à l'historien de la littérature et il convient en particulier que l'auteur ne l'ait pas trop « romancée », suivant une pratique à la mode (et dont je ne veux point médire, car elle est bonne ou mauvaise, comme la langue, suivant l'usage qu'on en fait ; mais convenons qu'il est plus facile d'en faire mauvais que bon usage, et que, pour quelques livres bien venus, voire pour deux ou trois excellents, on nous en a infligé plusieurs de bien peu nécessaires). Encore le récit « romancé » peut-il reposer, malgré les apparences, sur des bases solides, comme il est récemment arrivé pour la *Vie gaillarde et sage de Montaigne*, d'André Lamandé (Plon) : les critiques qui ont cru prendre un *romancier* en défaut sur tel ou tel point (comme la mort chrétienne de Montaigne) se sont vite aperçus qu'ils avaient affaire à un *historien* armé de documents, et ont dû lui laisser le bon bout.

Mais, d'une manière habituelle, les historiens littéraires préféreront les biographies auxquelles on ne s'est pas appliqué à donner figure de roman, comme le *Baudelaire* de François Porché (Plon), ou comme les deux volumes que M. J. M. Carré, sans renoncer à ses méthodes d'universitaires, a consacrés à *Rimbaud* (Plon) et à *Gœthe* (Gallimard), ou encore le *Stendhal* de l'excellent historien qu'est Paul Hazard (Gallimard) ; je pourrais en citer d'autres... Inévitablement, ce goût de la biographie amènera plus d'un critique à rechercher l'homme sous son œuvre, à expliquer l'œuvre par l'homme (dans la mesure du possible), et ce n'est pas une si mauvaise méthode, à en juger par les résultats auxquels elle a conduit Sainte-Beuve : ainsi une mode passagère oriente-t-elle à nouveau les historiens vers un procédé dont l'apparition marqua, il n'est pas excessif de le dire, une de ces « époques » de la critique dont je parlais en commençant.

Une autre de nos modes, qui semble promettre des résultats de quelque utilité, c'est celle des centenaires. Non qu'elle n'amène, elle aussi, bien du déchet ; on ne choisit guère entre les commémorations auxquelles invite le hasard des dates, et l'on fait à quelques exhumés plus d'honneur qu'ils n'en méritent ; d'autres semblent sortir éclopés de l'aventure, le centenaire ayant servi surtout à faire mesurer plus sévèrement leurs défauts. Il n'en est pas moins vrai que, sur plus d'un écrivain, de bonnes études ont été provoquées par cette rencontre toute artificielle, et c'est la seule chose qui nous importe. Il paraît bien que le centenaire du romantisme — celui dont la célébration est artificielle au plus haut point, car on ne voit pas de raison pour choisir la date de *Cromwell* plutôt que celle des *Méditations* ou celle d'*Hernani*, mais cette circonstance est elle-même un excitant, et la commémoration aura profité d'autant plus qu'elle aura suscité un intérêt moins éphémère — nous laissera plus qu'aucun autre une ample moisson de livres durables, et sous toutes les formes. D'abord des études d'ensemble, entre lesquelles on peut distinguer tout spécialement une « thèse » et une « histoire ».

La « thèse » est de M. Louis Reynaud, et je ne prends pas ici le mot dans son acception universitaire, bien que l'auteur appartienne fort honorablement à l'Université : il a passé l'âge des examens, fût-ce de ce doctorat ès-lettres qui chez nous ressemble plus à une tardive consécration qu'à un couronnement d'études, et c'est

lui, au contraire, qui juge les candidats, puisqu'après avoir enseigné à l'Université de Poitiers, il professe depuis plusieurs années à la Faculté des Lettres de Clermont. Notons sans plus attendre que sa spécialité est la littérature allemande, avec une connaissance non moins étendue de la littérature anglaise : cela nous promet un représentant qualifié de cette « littérature comparée » à laquelle la *Revue de littérature comparée* de MM. Hazard et Baldensperger a donné chez nous un si heureux développement. Si je dis que son livre sur le *Romantisme* (Colin) est une thèse, c'est qu'il se borne pas son ambition à donner, comme il arrive souvent, une collection plus ou moins bien observée de faits plus ou moins nouveaux (beaucoup de nos « thèses » de doctorat ne sont que cela, et ressortissent au domaine de l'érudition, où elles tiennent d'ailleurs leur place le plus utilement du monde, mais on pourrait concevoir la « thèse » autrement, en un sens qui se rapprocherait davantage de ce que les philosophes ou les théologiens entendent par là, et il en existe, même au doctorat ès-lettres, d'excellents exemples) (1), mais qu'il veut nous proposer une *interprétation* à lui, *interprétation* discutable, c'est entendu, *interprétation* qu'il nous sera peut-être impossible de maintenir sur toute la ligne (ainsi en est-il advenu de beaucoup de « thèses », même des plus considérables), mais qui aura fortement attiré l'attention sur un des aspects du problème, ce qui est déjà un service rendu, après quoi il deviendra impossible aux historiens de l'avenir de méconnaître ce point de vue. Le point de vue de M. Reynaud, son titre complet vous l'indiquera : *Le Romantisme, ses origines anglo-germaniques : influences étrangères et traditions nationales, le réveil du génie français*.

Pour établir un rapprochement minutieux entre la littérature de trois pays, France, Angleterre, Allemagne, M. Reynaud était aussi abondamment informé que possible ; historien de l'influence française en Allemagne et de l'influence allemande en France, ce qui lui fournissait déjà une ample matière, il a corsé son livre et lui a donné une portée beaucoup plus grande en embrassant aussi dans son enquête la littérature anglaise ; et même

(1) J'en signale un sur lequel je me propose d'insister dans un des prochains *Cahiers*, la thèse de M. René BRAY sur la *Formation de doctrine classique* (Hachette), livre dont on peut bien discuter telle ou telle conception, mais dont il ne sera pas permis de ne pas tenir compte.

il se trouve que celle-ci est à l'origine de nombre de traits qu'on eût pu croire allemands, en sorte que les deux siècles qu'il étudie sont dominés, en dernière analyse, par des influences anglaises. Deux siècles, ai-je dit : c'est que le romantisme ne se laisse pas contenir, aussi aisément que le veulent certains manuels, entre 1820 et 1850 ; le xviii<sup>e</sup> siècle, à partir de 1715, est de plus en plus rempli par un romantisme qui fait mieux que de se préparer ; et d'autre part les écoles littéraires qui ont succédé, jusqu'à notre époque, à la plus brillante génération romantique, restent pénétrées de principes où le romantisme garde sa large part. La thèse soutenue fort nettement par M. Reynaud, c'est que ce courant est d'origine anglo-germanique et contrarie les tendances propres de l'esprit français. Il repère en abondance les emprunts de Montesquieu à Swift, de Voltaire à Swift encore ou à Fielding, de Diderot aux auteurs anglais de drames bourgeois, de Rousseau à Pope autant qu'à Richardson, de Bernardin de Saint-Pierre à Gessner et à Young, de Chateaubriand à Milton... La liste est trop longue pour être répétée, et beaucoup de ces rapprochements sont inédits. Mais, ce qui importe davantage, c'est que les écrivains français de cette période doivent aux Anglais des *principes* différents de ceux des classiques, un esprit que notre littérature ne connaissait pas, esprit déiste et protestant, en même temps que des formes nouvelles de sentimentalisme. Non que nos romantiques se les assimilent sans les transformer : un Bernardin, par exemple, un Chateaubriand, leur donneront une couleur et un accent catholiques, qui leur permettront de s'implanter chez nous ; mais ces tendances ainsi transformées n'en garderont pas moins quelque chose de leurs origines, et M. Reynaud ne reconnaît pas dans le catholicisme de Chateaubriand tout à fait le catholicisme traditionnel. Au xix<sup>e</sup> siècle, l'influence germanique devient dominante, avec celle de Byron, en attendant l'influence scandinave ou russe, qui ne laisse pas de lui être apparentée par plus d'un côté. Et M. Reynaud de conclure : si une influence étrangère peut infuser utilement à une littérature un apport nouveau, il faut que cette influence soit passagère ; deux siècles sont bien longs, et il n'est que temps d'opérer un redressement nécessaire.

Que penser d'une thèse pareille et des arguments qui l'appuient ? Assurément il est difficile qu'elle ne soit pas unilatérale ; et, du seul fait qu'un travailleur est arrivé, après de longues études, à une conclusion bien

arrêtée, il est comme inévitable qu'il mette l'accent de préférence sur les faits qui la justifient : ce n'est pas cela qui l'empêchera de garder l'objectivité, l'impartialité d'intention nécessaire à l'historien, et, si l'on voulait demander d'avantage, autant voudrait refuser à celui-ci le droit d'être un homme. Il est donc entendu qu'un assez grand nombre de faits rentrent malaisément dans la construction d'idées de M. Reynaud : M. Bellessort, par exemple, n'a pas été embarrassé pour en dresser une énumération, qui pourrait certainement être allongée ; et les grands courants de l'histoire ne se prêtent qu'en régnant à de telles généralisations. A plus forte raison en va-t-il ainsi d'un mouvement comme le romantisme, sur la définition duquel on est si loin d'être d'accord, et dont la délimitation est quasi impossible, dès qu'on sort des manuels élémentaires et des dissertations d'écoliers : est-il même bien sûr qu'il n'y ait qu'un romantisme, et tout est-il bien romantique chez les écrivains étiquetés romantiques ? Il ne faut pas prendre trop au sérieux des théories comme celle de Deschanel sur le *Romantisme des classiques*, antithèse trop commode, et tout le monde est d'accord là-dessus ; mais je suis persuadé qu'il y aura beaucoup à retenir dans le livre futur de M. Pierre Moreau, le distingué professeur de l'Université de Fribourg, sur le *Classicisme des romantiques*. Pourquoi ? Tout simplement parce que nos romantiques, venus après nos classiques, ne pouvaient pas tout rejeter de l'héritage (réflexion qui atténue déjà la portée de certaines constatations de détail de M. Reynaud). Ces discussions sur des termes en *isme* sont donc pleines d'embûches. Il n'en demeure pas moins qu'un grand mouvement a existé, donnant à notre littérature un accent qui, dans son ensemble, se reconnaît sans peine d'avec l'accent classique. Or, s'il est, parmi l'apport romantique, certaines nouveautés de pittoresque ou de sentiment bonnes à garder, à côté de ce qui s'y maintient de traditionnel, il est impossible de ne pas se demander si le romantisme, chez nous, n'implique pas quelque déséquilibre, certaine rupture d'accord, et de n'en pas rechercher les raisons. C'est ici que l'on retrouvera quelque chose de la riche galerie de faits relevée par M. Reynaud ; et, si ce qu'il y a de trouble dans le courant romantique n'est pas notre, nous saurons profiter de la leçon, et travailler à l'avènement d'une littérature, française et catholique, où les éléments fâcheux auront fait place à l'équilibre et à la santé.

Mais une « thèse », même utile, ne dispense pas d'une bonne histoire générale du romantisme, et celle-ci est particulièrement désirable, en ce moment où tout le monde aborde ce sujet délicat. En voici une, œuvre de longue haleine, qui commence à paraître sous la signature de M. Maurice Souriau, professeur à la Faculté des Lettres de Caen, et dont les deux premiers tomes, à peine sortis de presse, ont été honorés du grand prix Broquette-Göhin. L'auteur a sagement vu que le romantisme européen serait, à l'heure actuelle, impossible à embrasser et à dominer, et il s'est borné à écrire *l'Histoire du Romantisme en France* (Spes). Le premier volume, en deux parties, nous conduit jusqu'en 1830. Ce sont, avec les origines, les premières batailles, sinon encore les plus décisives : la seconde partie (ou, si l'on préfère, le second tome, chaque partie formant un in-8°) se termine sur la bataille d'*Hernani*, où la victoire est loin d'être acquise ; mais, après les deux recueils des *Méditations*, après les *Odés et Ballades* et la préface de *Cromwell*, après *Moïse, Eloa et Cinq-Mars*, après *Racine et Shakespeare* et le *Tableau de la poésie française au XVI<sup>e</sup> siècle*, la doctrine est constituée, et appuyée sur des œuvres qui comptent. Autour des princes de la nouvelle école, M. Souriau a disposé habilement les comparses : il a surtout usé, pour laisser chacun à son rang et distribuer exactement la perspective, d'un procédé d'historien, en recherchant l'influence et comme le sillage de chaque œuvre maîtresse ; il serait extraordinaire qu'on ne rencontrât pas ainsi, autour des coryphées, tous ceux des suivants qui en valent la peine. Les oubliés, car il y en a, étaient sans doute inévitables ; on est pourtant étonné de ne pas voir là *Obermann*, de Sénancour, qui date de 1807 et méritait qu'on s'y arrêtât, pour lui-même et pour son influence, ou de voir M. Souriau glisser aussi vite sur des noms qui alors passaient presque ceux des grands chefs en célébrité, Soumet, par exemple, ou Emile Deschamps, de qui la préface aux *Etudes françaises et étrangères* a été appelée par M. Henry Girard « un manifeste du romantisme »... Mais ces lacunes mêmes (après tout, c'est à d'autres que Deschamps que va surtout notre attention) portent avec elles une explication, au moins la plupart d'entre elles. Quand on regarde la bibliographie, on constate que M. Souriau, envoyant à l'imprimeur un manuscrit depuis longtemps sur le chantier, a pour chaque section achevé les références au moment où il achevait de la préparer ;

les ouvrages parus depuis font défaut, ou, ce qui est encore plus significatif, ne figurent que sous l'aspect des articles de revues qui devaient en former des chapitres (ainsi, pour citer au premier tome un exemple notable, le livre capital de M. Baldensperger sur le *Mouvement des idées dans l'émigration française*, ou les *Vies préromantiques* de M. André Monglond, ou les autres volumes de la *Bibliothèque romantique* Henri Girard, dont le premier seul est utilisé, encore est-il visible que ce fut à la dernière minute). L'inconvénient était difficile à éviter, et la refonte continue d'une bibliographie n'est pas besogne si aisée ; j'imagine qu'à la fin de l'ouvrage une liste bien faite d'additions y remédiera, après quoi, dès le lendemain, elle non plus ne sera pas à jour. Il n'était pas au pouvoir de M. Souriau de changer cette infirmité des travaux humains. Mais si l'on ne peut lui en faire reproche, il n'est que juste, en revanche, de le louer pour l'information immense de ces deux tomes, fruit de quarante ans de labeur, et pour le goût large et sûr dont ils contiennent à chaque page le témoignage, sans hostilité préconçue envers les grands romantiques et sans méconnaissance de leur apport à la littérature durable. Nous attendrons avec impatience l'achèvement de ce bel ouvrage, qui a toutes chances de devenir classique (1).

A côté de ces grands ouvrages d'ordre général, le centenaire a fait naître de nombreuses monographies, comme le *Chateaubriand* de M. Pierre Moreau, le *Victor Hugo* de M. Paul Berret ; Mme Vladimir Karénine a mis le point final à son grand ouvrage sur *George Sand*, etc. Ces livres, et des recueils comme celui d'André Thérive, *D'un siècle romantique*, me fourniront la matière d'une prochaine chronique.

René AIGRAIN.

#### Sur quelques vies de Saints

M. l'abbé Calvet constatait, dans un des meilleurs chapitres de son livre *D'une critique catholique*, l'irruption de l'hagiographie dans la littérature, ou plutôt de la littérature dans l'hagiographie. La pieuse et discrète cohorte

(1) Le deuxième volume est annoncé, trop tard pour que je puisse en tenir compte dans cette chronique.

qui vaquait aux soins des chapelles latérales a été bousculée par de nouveaux venus qui se sont mis en devoir de renouveler le matériel, de bouleverser l'ornementation et de substituer des statues à la mode du jour aux statues de bois ou de plâtre colorié, désavouées à leur avis par le bon goût et les exigences de la pensée contemporaine.

Les vies de saints ont été longtemps consacrées exclusivement à l'édification des fidèles. Mais lorsque les Bollandistes y introduisirent les exigences de la critique et portèrent le sécateur dans la floraison touffue des légendes, on peut dire qu'ils préparaient les voies à cette « laïcisation » de l'hagiographie que nous constatons aujourd'hui. Laïcisation longtemps partielle et confiée à des laïques pieux qui ne séparaient pas le respect de la vérité historique de la fidélité aux enseignements de l'Église. Certaines collections, comme la collection des *Saints* de Lecoffre, où les académiciens et les professeurs, voisinaient avec les théologiens, réalisaient un heureux équilibre du savoir et du sentiment chrétien.

C'est un autre spectacle que nous voyons depuis quelques années. Et certes ni le talent, ni l'ardeur, ni l'expérience des hommes, ni même l'amour de leur sujet ne manquent à ces nouveaux hagiographes. Mais peut-être le respect, la discréption et la connaissance des choses de Dieu. Car si d'aucuns sont attirés par le souci d'affirmer leur foi catholique, d'autres n'ont envisagé que le « beau sujet » à traiter. Ils n'ont pas pris, et qui s'en étonnerait, le ton de la maison. Mais ils ont gardé celui de la maison d'en face. Quand M. Joseph Delteil ou M. Bernard Schaw s'attaquent à la bergère de Domrémy, et Mme Lucie Delarue-Mardrus à la petite sainte aux roses de Lisieux, on doit les croire sur parole quand ils protestent de leurs bonnes intentions. Seulement, lorsque leurs récits débordent le cadre de leurs lecteurs habituels tombent aux mains du « peuple fidèle » de M. Henri Ghéon, le peuple fidèle est tenté de s'inquiéter et de se scandaliser.

Faut-il se réjouir ? Faut-il s'inquiéter au contraire de cette faveur inattendue qui transfère les biographies de saints, d'honorables mais obscures officines vouées à l'alimentation spirituelle de quelques âmes d'élite, aux grandes firmes tapageuses qui lancent la gloire d'un écrivain comme celle d'un savon ou d'une machine à coudre ? Y faut-il voir une conquête de la renaissance catholique pénétrant maintenant *in partibus infidelium*, ou au contraire une tentation nouvelle proposée au peuple chrétien ?

Les augures disputent, et sans doute la réponse n'est pas aisée. Tout dépend des biographes, et nous y reviendrons tout à l'heure.

Le fait certain, c'est la multiplication des vies de saints aux devantures des libraires. Les centenaires, les grandes solennités religieuses nous valent des biographies, on pourrait croire en série. Je n'ose compter les saint François d'Assise émis pendant le centenaire, les sainte Thérèse de Lisieux qu'a fait éclore la canonisation. Nous avons vu naître, dans un curieux parallélisme, à côté d'innombrables vies de Jésus, des saint Paul, et des sainte Thérèse d'Avila, et d'autres que j'oublie. Je veux signaler aujourd'hui deux saint Vincent de Paul (1).

Que saint Vincent de Paul attire à la fois les chrétiens épris de perfection et les « amateurs d'âmes » dont parle Barrès, rien d'étonnant. Sa vie réalise une réussite harmonieuse, un développement du rythme intérieur qui se continue hors de l'âme, pour s'épanouir dans une floraison d'œuvres qui ont pris depuis sa mort un prodigieux développement. Nul saint qui soit plus populaire, non seulement par l'idéal de bonté et de charité que nous associons à son souvenir, mais encore pour ces fils et ces filles de son esprit que nous voyons à nos côtés. Il symbolise en même temps toute une période de notre histoire. Aussi bien qu'un Bossuet ou un Racine, il nous rend tangible l'équilibre, la puissance conquérante du Grand siècle. Nul saint n'est plus connu. Et nul, peut-être plus mal connu.

C'est que sa vie ne nous a guère été révélée que par le récit édifiant de Louis Abelly, évêque de Rodez, qui s'est moins proposé de nous transmettre toute la vérité sur « Monsieur Vincent » que de nous en laisser un portrait conventionnel, susceptible de faire naître dans les âmes des sentiments de piété et de charité. Dans ce louable dessein, il n'a pas hésité à orner son récit des gracieuses enjolivures dont des disciples trop empressés enrubaient la mémoire du maître, et à faire accueil à des récits pittoresques mais suspects, enfin à cautionner — dupe ou complice, on ne sait — des faits manifestement inexacts.

(1) Antoine RÉDIER, *La vraie vie de saint Vincent de Paul* (Grasset). Paul RENAUDIN, *Saint Vincent de Paul*. Éditions Publiroc, Marseille). N'ommettons pas de signaler en même temps la biographie, celle-ci romancée, de *Monsieur Vincent, aumônier des Galères*, de M. Henri LAVEDAN. En cours de publication à la *Revue des Deux-Mondes*.

Grâce à ce zèle indiscret, la vie de saint Vincent de Paul nous apparaît comme une série d'images d'Epinal, d'un coloris à la fois brutal et naïf : le saint gardeur de poureeaux, le saint prisonnier des pirates barbaresques et convertissant son maître, le saint portant la chaîne des galériens, le saint prenant dans ses bras un enfant trouvé.

En intitulant son livre : *La Vraie Vie de saint Vincent de Paul*, M. Rédier a pris position, avec vigueur, contre les fades narrations qui défigurent ce grand saint. Il ne craint pas, à la lueur des documents publiés depuis lors, et particulièrement des quatorze volumes de correspondances et d'entretiens où M. Pierre Coste, prêtre de la Mission, a mis le sens critique le plus ombrageux au service de la sincérité la plus intransigeante (1), de retracer une image qui diffère singulièrement de celle qui nous est familière.

« Il faut la grâce de Dieu pour faire un saint, dit M. Rédier ; il y faut aussi de grands dons ; il y faut encore la faveur du destin ».

Cette faveur du destin, où l'humble M. Vincent voyait l'intervention directe de la Providence, M. Rédier a su nous la rendre sensible, en replaçant le saint parmi les hommes de son temps et de son milieu. Il pouvait n'être qu'un bon prêtre, en un temps où les bons prêtres n'abondaient pas. Son enfance n'annonce en rien le conducteur d'hommes. Ce n'est d'abord qu'un petit paysan du Béarn, bien doué, d'esprit vif et dégourdi. Rien ne semble l'appeler à la sainteté. Il se pousse honnêtement dans le monde, il manifeste une ambition modeste et légitime. Il entre dans les ordres à la faveur d'un subterfuge qui lui permet d'échapper aux prescriptions concernant l'âge canonique (2).

« Vous avez été un grand saint, dit M. Rédier, s'adressant à son héros, mais aussi un homme gonflé de passions comme nous ». On voit surtout en lui la bonté, la douceur, et, à force de l'entendre, par un raffinement d'humilité, se qualifier de lourdaud, de prêtre indigne, on serait tenté de le prendre au mal. Mais M. Rédier proteste. Il découvre, sous le saint de convention, un autre

(1) Saint Vincent de Paul, *Correspondance, Entretiens, Documents*. Édition publiée et annotée par Pierre COSTE, prêtre de la Mission, 1921-1925, (Gabalda, éd.)

(2) Saint Vincent naquit en 1581, probablement le 24 avril, et fut ordonné prêtre en 1600, soit donc à 19 ans. C'est pour cacher cette irrégularité que son biographe le faisait naître 5 ans plus tôt, en 1576.

personnage qui est aussi un saint, mais un saint où dominent des qualités de volonté, de ténacité, de discipline et d'intelligence dominatrice.

Il ne crée rien par une décision arbitraire de la raison. « Il a, dit M. Renaudin, le génie du particulier au point de le rendre applicable au général. » Il ne faut point, pour le comprendre, se poser sur le sommet culminant de sa vie, quand il envoie sur tous les continents ses Prêtres de la Mission, quand il multiplie dans les hôpitaux, ses Filles de la Charité, quand, « véritable ministre des régions libérées », il soulage les misères du peuple dans tout le Nord et le Nord-Est de la France, à la fois ravagé par la guerre extérieure et la guerre civile. Alors grand aumônier de France, aumônier réel des galères, membre du *Conseil de Conscience* de la Reine Régente, un des plus hauts personnages, bien qu'il s'efface, de l'État.

Mais il faudrait remonter à l'origine de chacune de ces œuvres, découvrir la misère ou le mal qui a mis en mouvement ce merveilleux mécanisme d'apostolat. Tout cela s'est fait sans savoir comment. La faveur du destin, elle est dans cet heureux concours de circonstances qui l'a mis en présence de la plaie, au moment même où il dépendait de lui de faire quelque chose pour la guérir. Dans un village appartenant aux Gondi, il découvre un vieillard, tenu pour très homme de bien, sur le point d'être damné parce qu'il n'a pas osé confier une lourde faute à son curé — et l'idée de prêtres voués exclusivement à des missions s'établit dans son esprit. La misère qu'il ne peut soulager, au bourg de Châtillon les Dombes, lui donne l'idée de faire appel au concours des favorisés de la fortune. Il organise ainsi ses Charités, puis ses Filles de la Charité. Il a vu autour de lui trop de prêtres médiocres ou lamentables. Il songe à réformer le clergé et crée des retraites pour développer en lui la piété et la connaissance de ses devoirs d'état.

M. Rédier a pu écrire ainsi une histoire très vivante, qui est à la fois celle d'un homme et celle d'une époque. Il nous laisse entrevoir, au travers du XVII<sup>e</sup> conventionnel — aussi conventionnel que la vie traditionnelle de saint Vincent de Paul — une époque où le vernis civilisé d'une société peu nombreuse, capable d'élégance, de grandeur et de sacrifices, dissimule la corruption d'une partie des cadres sociaux et la misère des masses. Nous avons peine à concevoir aujourd'hui, dans notre France du XX<sup>e</sup> siècle dont on incrimine si facilement l'indifférence religieuse,

le relâchement d'une partie considérable du clergé, et son ignorance de ses devoirs élémentaires. C'est un évêque, cité par Abelly, écrivant à M. Vincent : « J'ai horreur quand je pense que dans mon diocèse il y a presque 7.000 prêtres ivrognes ou impudiques qui montent tous les jours à l'autel et qui n'ont aucune vocation » — et si l'on juge suspect ce témoignage anonyme, on n'en peut récuser d'autres, comme cette lettre de Vincent à l'un de ses missionnaires envoyés en Pologne :

« J'ai rougi de confusion, comme vous, voyant ce que l'on vous a dit de la saleté et désordre des églises de France et des irréverences qu'on y fait... C'est un grand mal dont on ne s'avise pas assez, par ce que l'on y est accoutumé. »

Que pouvaient être les fidèles d'un clergé si insoucieux ou si indigne de sa tâche ? On frémit en y songeant.

Quant à l'état social de la France, tout au moins dans les régions atteintes par les guerres, il accuse une misère dont seule celle de certaines provinces russes, au temps de la famine consécutive à la Révolution, peut nous donner une idée.

Si M. Rédier nous fait avant tout connaître l'homme dans le saint, Paul Renaudin, lui, nous montrerait plutôt le saint dans l'homme. Il y a, certes, un certain parallélisme entre les deux œuvres, et l'on ne saurait s'en étonner, puisque les deux écrivains ont puisé aux mêmes sources : le récit d'Abelly et les documents publiés par M. Coste. Tous les deux signalent la petite tricherie d'état civil qui inaugure la vie du saint, tous les deux le suivent dans les étapes de son ascension, dans ce voyage en zigzag qui le mène de Dax à Toulouse, de Toulouse à Alger, d'Alger à Rome, de Rome à Paris enfin où il se pose, où sa vocation se précise, où sa sainteté s'affirme.

Mais ils apportent dans ces deux biographies leurs qualités dissemblables : chez l'un, qui fut un moment à la tête du *Faisceau*, la décision, l'énergie, la vigueur parfois brutale, une logique lumineuse et pressante, chez l'autre la finesse, la distinction souriante, le souci scrupuleux des analyses d'âmes et de sentiments délicats. Familiar du XVII<sup>e</sup> siècle, dont il avait rapporté ce livre discret et raffiné, *Amour sacré, Amour profane*, il se sent à l'aise avec ce saint familier, humble et civil. La fois, en qui nous ne découvrons ni un docteur de la foi, ni un ascète, ni le héros d'un roman d'aventures mystiques, mais un organisateur, un grand fonctionnaire de Dieu.

« Il a les caractères de notre XVII<sup>e</sup> siècle : la raison, la solidité, la gravité ; et parfois l'on aime, il est vrai, dans un saint quelque chose de plus ailé, de plus libre et déconcertant. Il ne surprend pas, mais il émeut d'autant mieux. Il est proche de nous ; on l'aborde, comme ses pauvres l'abordaient, et quand sa grandeur se révèle, elle n'effraie plus, parce que le cœur est déjà conquis. »

L'hagiographie, telle que la conçoivent nos contemporains, faut-il l'aimer ? faut-il la redouter ? Tout à l'heure nous laissons la question sans réponse. La réponse dépend de l'hagiographe. Si l'on peut redouter l'intrusion des romanciers qui dramatisent à plaisir pour flatter le goût blasé du lecteur, on ne peut qu'accepter avec sympathie le concours des écrivains qui ne demandent à la critique et à l'histoire qu'un moyen de mieux faire comprendre leur modèle, en le faisant plus proche de son temps, et par conséquent du nôtre. On ne peut que souscrire au vœu de M. Rédier, un vœu qui est une profession de foi :

« J'ai fait de mon mieux et serai payé de mon effort, si quelques-uns, ayant lu ces pages, se prennent à vraiment aimer leur prochain, comme Vincent, d'un cœur sincère. »

Jacques NANTEUIL.

## LE TRAVAIL HISTORIQUE ET SOCIOLOGIQUE

### Ames militaires (1)

C'est un plaisir de haut goût que de lire les Commentaires de César. L'histoire écrite par celui qui l'a faite garde toute la saveur de l'action. La phrase plonge dans la réalité toute proche, s'y gonfle de sève, porte en elle non seulement le témoignage du vrai, mais la puissance

(1) HISTOIRE DE LA NATION FRANÇAISE, tome VIII, *Histoire militaire et navale*, deuxième volume, par le général Mangin, le maréchal Franchet d'Esperey, M. Gabriel Hanotaux. Illustrations de M. et M<sup>me</sup> G. Hanotaux fils.

de la vie. L'historien qui a gouverné le peuple, organisé l'Etat, noué des alliances, gagné la guerre, continue, dans son livre, à négocier, à vaincre, à décider souverainement. Qu'il parle de lui-même ou qu'il juge autrui, que son œuvre soit un recueil de souvenirs ou bien ce grand travail historique où l'érudition, la réflexion, l'expérience collaborent, il suscite notre curiosité intense, il met en mouvement notre imagination, il emporte l'assentiment de l'esprit et du cœur. Nous aimons toujours, dans un auteur, retrouver l'homme. Quand l'homme a joué un très grand rôle, quand nous croyons déjà connaître un peu sa physionomie et sa philosophie, tout son style nous suggère son geste, et la lumière qu'il projette sur les événements éclaire tout d'abord ses propres actes et son propre visage.

Une Histoire militaire écrite par le général Mangin et par le maréchal Franchet d'Esperey, et que conclut, en homme d'Etat, M. Gabriel Hanotaux, nous apparaît comme quelque chose de plus qu'un beau récit, qu'une savante critique, qu'une synthèse très heureuse : cette histoire est elle-même un fait d'histoire. Les chapitres rédigés par Mangin dans les derniers jours d'une existence si prématurément et si soudainement brisée, demeurent le testament d'un grand chef. Ils sont inachevés, rompus d'un coup brusque, et pour jamais, à l'exemple de cette vie aux éclatants et courts triomphes, suivis d'injustes disgrâces, aux promesses magnifiques auxquelles s'est refusé l'avenir dans le moment où elles pouvaient s'accomplir. Ils disent, en leur brièveté, en leur sécheresse, une doctrine de guerre nourrie de lectures, étoffée de psychologie et de politique ; ils attestent une humanité très noble et clairvoyante, qui ne se laisse pas prendre à la phraséologie et aux grimaces, qui ne craint point de dénoncer les lâches, les imbéciles et les fripons, mais que les souffrances des humbles ne trouvent pas indifférente et que le patriotisme exalte. On comprend qu'un Mangin ait quelquefois, dans ses ordres du jour, employé la langue des généraux de la Révolution : il avait leur jeunesse d'âme, leur verdeur de tempérament, leur franchise nette et coupante, leur entrain offensif, agressif, leur intelligence fraternelle des besoins du soldat et des aspirations du peuple. Oui, les 80 pages où il a si bien campé un Dumouriez, cet aventurier de haut vol et d'assez vaste génie, un Houchard, brave et fruste, un Hoche, sympathique, en sa générosité, en sa fougue, en sa modes-

tie, habile à ménager le rival et à s'instruire chez l'adversaire, — où il a si bien jugé un Pache, un Saint-Just, marqué d'un trait si exact les avantages et les insuffisances de la stratégie d'un Carnot, les pages de Jemmapes, de Wattignies, du Geisberg, de Fleurus, s'ajoutent aux grands faits d'armes du Mangin d'Afrique, du Mangin de Douaumont, du Matz et du Tardenois, se mêlent à la trame de sa gloire, qui en acquiert non pas plus de brillant, mais une preuve nouvelle de son bon aloi et de son fond solide.

Il était donc tout à fait normal que le portrait de l'auteur prît place en tête du volume. Il figure là au même titre que ceux de Lazare Carnot, de Bonaparte, de Bugeaud, de Chanzy, de Joffre, de Foch, de Maunoury, dans le corps de l'ouvrage. Le portrait du maréchal Franchet d'Esperey, l'un des vainqueurs de la Marne, et le triomphateur balkanique, lui fait pendant. Franchet d'Esperey a recueilli la plume tombée des mains de son camarade. Il n'a point modifié le plan, dévié l'inspiration. Avec la discipline, et la fermeté, et la lucidité, et la bonne humeur qui se devinent en sa démarche et en son aspect, il a mené la tâche jusqu'au bout. Il a écrit, sur l'armée française de 1795 à 1914, un excellent Cours d'Ecole de Guerre, si attrayant, si clair, si riche d'idées et de renseignements que le lecteur, une fois entré dans le vif du sujet, ne s'arrête plus.

Avouons-le, un lecteur français se plaît à l'histoire militaire. Sans doute un peu parce qu'il la retrouve facilement au tréfond de sa mémoire, si du moins il est d'âge mûr et n'a point vu bannir « l'histoire-bataille » de sa première instruction. Mais aussi parce qu'en son âme complexe le goût de la tactique et de la stratégie, une petite science de l'armement, un certain respect de la hiérarchie, l'amour de la gloire, voire même du « panaque », s'allient à un grand désir de paix et à une indépendance qui tourne volontiers à la fronde. En matière de finances et d'économie politique, de sciences pures ou d'érudition, le Français reconnaîtra sans trop de façons qu'il n'a pas d'opinion personnelle, pas la moindre compétence, et qu'au surplus de tels sujets l'ennuient. Il est, parfois en dépit de lui-même, de tempérament guerrier. Il est soldat, le fut ou le doit être. Pendant quatre ans il a lu les « communiqués » : mobilisé ou non, il en a fait la critique. L'entretenir de plans de combat, d'attaques de front, de débordement par une aile, de formations massives, de déploiements en tirailleurs, du rôle de la

cavalerie, des efforts conjugués des artilleurs et des fantassins, lui montrer en action le « 75 », la mitrailleuse et le char d'assaut, lui exposer comment la puissance du feu a transformé la guerre, c'est lui parler un langage familier, ou qu'il croit connaître, c'est réveiller d'un coup de clairon le Gaulois, le Franc, le Croisé, le Mousquetaire, le Volontaire, le Grognard, le Brisquard, le Poilu qui sommeille.

Cette âme d'une Nation militaire — âme du Chevalier Bayard, âme du Chevalier d'Assas, du Grenadier La Tour d'Auvergne, âme des « Marie-Louise », âme des « Braves Gens » — elle est scrupuleusement et fortement définie tout au long des deux volumes où se retrace l'Epopée française, depuis les origines jusqu'au traité de 1919. Un historien, et de même un chef de troupe ou d'armée, doit être premièrement un psychologue. Les auteurs de notre Histoire militaire et navale, le maréchal Franchet d'Esperey et le général Mangin, comme le général Jean Colin et le colonnel Reboul, ont uni à la valeur technique une profonde connaissance des hommes. M. Hanotaux ne cache pas que, pour s'assimiler parfaitement la science de la guerre, il a eu recours aux conseils et aux renseignements d'un officier, le commandant Lestien : mais on devine avec quel art son intelligence met les documents en œuvre et avec quelle maëstria s'exercent, en une matière aussi riche que la Grande Geste nationale de 1914-1918, ses dons d'observateur philosophe.

On tirerait aisément du second volume une étude, précise et détaillée, de l'Officier français depuis 1789. Sur un fond immuable de courage et de patriotisme on verrait se dessiner — le vigoureux crayon de M. et M<sup>me</sup> Hanotaux aidant l'analyse de l'historien — les silhouettes pittoresques et suggestives de l'armée révolutionnaire et de l'armée impériale, quelques penseurs au milieu de beaucoup de sabreurs, l'enthousiasme peu à peu transformé en ambition, une science stratégique généralement courte, jointe à l'expérience incomparable du combat. Et puis, toujours sur le même fond, et avec autant de netteté, ce serait l'officier de la monarchie parlementaire, fier de son rang, propriétaire de son grade, animé d'un magnifique esprit de corps, forgeant son héroïsme sous le ciel d'Afrique ; bel exemplaire d'humanité, mais que ses habitudes, ses traditions, son code particulier de morale tiennent à distance, sinon du soldat qui le respecte et l'admire, du moins de l'élite civile et de la masse populaire.

Son cadet, l'officier du second Empire, lui donnerait la main : on le reconnaîtrait à sa belle prestance, à son intrépidité, à l'habileté avec laquelle, manquant de tout, il « se débrouille », mais aussi — un Ardant du Picq ou un Lewal exceptés — à sa paresse intellectuelle, à son ignorance de la grande guerre. Une fois qu'il se serait effondré avec la fortune de la France, emportant notre pitié pour l'immensité de sa ruine, et, pour la noblesse de son sacrifice, toute notre vénération, nous salueraissons avec joie les efforts de cette génération splendide qui, ardente à l'étude et toute prête à la bataille, passant avec souplesse des bancs de l'École de Guerre au champ de manœuvre, et du champ de manœuvre aux terrains d'expérience du Soudan, du Tonkin, du Maroc, répara — autant que les méfiances et les fautes des politiciens le lui permettaient — les conséquences de la défaite ; génération que la propagande antimilitariste, l'affaire Dreyfus, les « fiches » du général André risquèrent de jeter au désespoir, et qui, un instant, ne parut trouver de dérivatif à sa souffrance que dans un apostolat social assurément très généreux mais conçu d'une manière un peu enfantine, sous forme de prédication, alors qu'il suffisait de l'action, de l'exemple, dans le parfait accomplissement du devoir militaire ; mais enfin — après cette brève et d'ailleurs très partielle éclipse — génération qui nous révéla les chemins de la victoire. Blessée à mort en 1914, elle transmit le flambeau à toute la jeunesse française, à ce peuple d'étudiants, d'avocats, de professeurs, d'industriels, d'ingénieurs, de commerçants, d'ouvriers, qui forma les cadres de nos armées bleu-horizon, cadres promptement instruits et merveilleusement solides, si pareils, pour le zèle, le dévouement et, bientôt, pour l'adaptation à leur rôle, aux camarades de l'armée « active ».

Ainsi la Guerre, distribuant les fusils et les épées à tous les Français, rappela qu'il n'y a point chez nous de caste militaire ; que la Nation et l'Armée ont même esprit, même visage ; qu'elles sont une seule et même famille ; que le pouvoir civil agit contre la France quand il suspecte et maltraite les généraux et réduit l'officier à la condition de citoyen de seconde zone, passif et misérable ; que décidément, des Pyrénées aux plaines de Flandre, et de l'Océan au Rhin, défense nationale, service militaire, avec ou sans galons, c'est tout simplement le premier devoir du patriote, *pro aris et focis*.

Georges RIGAULT.

## LIVRES REÇUS

ANDRÉ METZ. — *Une nouvelle philosophie des sciences. Le causalisme de M. Meyerson.* Nouvelle collection scientifique. Alcan, éd. — Excellent petit livre, d'une étendue d'information et d'une limpideur d'expression également remarquables. Les principes philosophiques de la construction de M. Meyerson : la science exige le concept de chose ; la science recherche l'explication ; l'explication scientifique est essentiellement identification ; l'identification laisse toujours subsister un irrationalisme — nous semblent requérir une élucidation et une élaboration ultérieures. Mais A. Metz n'a pas tort de penser qu'à cette métaphysique ultérieure l'œuvre si riche, si nuancée de M. Meyerson apporte les prolégomènes indispensables.

P. DONCEUR, V. BERNADOT, B. LAJEUNIE, D. LALLEMENT, F. X. MAQUART, Jacques MARITAIN, *Pourquoi Rome a parlé.* Ed. Spes. — Livre méritoire, puisque la plupart des collaborateurs doivent avouer que leur clairvoyance a été tardive. Livre d'une dignité parfaite, et d'un courage réel, qu'il ne faut pas méconnaître. N'empêche que notre *Grand Débat* — systématiquement ignoré ici, je ne sais trop pourquoi — allait singulièrement plus creux.

SÉVERIN RUBÉRIC, *La voie d'amour. Exercices sacrés de l'amour de Jésus.* Texte revu par M. M. Saeyeys. Avant-propos du P. Martial Lekeux. Col. Caritas. Bloud et Gay, éd. — La comparaison s'impose, de ces très « affectifs » *Exercices sacrés*, avec les très « volontaires » *Exercices spirituels*. Le P. Martial Lekeux la poursuit dans son avant-propos, avec décision et bonhomie. Ainsi les diverses « familles spirituelles » de la grande Eglise continuent-elles de s'affronter loyalement, pour le bien des âmes et la joie des historiens. La collection *Caritas* se propose, on le sait, de rééditer et de vulgariser les grands textes de la littérature franciscaine. Avant tout dans un but d'éducation, secondairement dans un but d'érudition.

H. D. NOBLE, *L'amitié avec Dieu. Essai sur la vie spirituelle d'après saint Thomas d'Aquin.* Col. dominicaine de la Vie spirituelle. Desclée, de Brouwer et Cie. — Le P. Noble nous vient de saint Thomas à travers Lacordaire. Il unit, à la limpideur de celui-là, le caractère affectueux de celui-ci. Son livre se recommande ainsi doublement aux âmes intérieures.

R. P. MARIE ANDRÉ DIEUX, *Pascal mis au service de ceux qui cherchent.* Bloud et Gay, éd. — Henri de Tourville et la méthode d'observation, c'est une chose, Pascal et son apologie, c'en est une autre. On ne voit pas qu'elles se soient beaucoup éclairées l'une l'autre, à se rapprocher dans l'esprit hospitalier du R. P.

Dieux. Mais toute nouvelle tentative doit être louée, de mettre à la disposition de nouveaux lecteurs les inépuisables richesses des *Pensées*.

*La Vie de Sainte Douceline. Texte provençal du XIV<sup>e</sup> siècle.* Traduction et notes par R. GOUT. Col. Ars et Fides. Bloud et Gay, éd. — La Provence, le Moyen-âge, l'esprit franciscain, la plus haute mystique. Un beau texte édité et préfacé avec un soin impeccable. Un charme extrême et une science consommée. Voilà vraiment de l'excellente hagiographie.

DOM CABROL, *La messe.* — E. DEVOGHEL, *Le Vatican.* Bibliothèque catholique illustrée. Bloud et Gay, éd. — Deux petits volumes, vivants, substantiels, abondamment et heureusement illustrés, qui répondent spécialement bien au programme de la collection : instruire, édifier, distraire. La couverture a été par ailleurs améliorée. Tout est pour le mieux maintenant.

PAUL CAZIN, *Bestiaire des deux Testaments.* Col. Ars et Fides. Bloud et Gay, éd. — Le Bienheureux Paul dit volontiers qu'il ne prétend qu'à distraire honnêtement les honnêtes gens, et qu'on ne rencontrerait nulle part tête moins spéculative que la sienne. Ce n'est pas la vérité. Ce petit livre ne vaut pas seulement par les savoureuses historiettes qu'il réunit. La « dissertation sur l'amour des bêtes », qui lui sert de préface, est d'un ingénieux moraliste, qui a beaucoup à nous apprendre sur beaucoup de sujets.

ANDRÉ LAMANDÉ, *La vie gaillarde et sage de Montaigne.* Col. Le roman des grandes existences. Plon, éd. — Dans un cadre de haute couleur, c'est un Montaigne chrétien qu'a voulu nous montrer A. Lamandé. Dans quelle mesure l'histoire l'y autorise-t-elle ? Je laisse à de plus savants le soin d'en décider. C'est beaucoup pour la thèse de M. Lamandé, d'avoir en sa faveur le témoignage de M. Strowski. Ce qui est, en toute hypothèse, hors de conteste, c'est l'entrain chaleureux et vivant de la biographie.

LÉON CATHLIN. — *La Danse macabre ou l'Hexaméron.* Col. la Nef. Spes, éd. — Peu d'écrivains contemporains possèdent une langue aussi pure et aussi sûre que M. Léon Cathlin. Elle fait merveille en ces charmants dialogues, auxquels sert de cadre la Salonique de la fin de la guerre, au moment de la terrible « grippe espagnole ». Les interlocuteurs se sont promis de n'en point parler, et ils tiennent parole. Mais c'est tout de même *in umbra mortis* qu'ils se livrent à leurs jeux rafinés.

HENRI DUCLOS, *Le Prieur de Prouille.* Grasset, éd. — Dans ce pays de lumière et d'espace qui s'étend de la Montagne Noire aux Corbières et du col de Nauroze au golfe de Lion, à travers les affres et les horreurs de la croisade albigeoise, la prédication, la prière, l'action de saint Dominique. Grand sujet pour lequel M. Henri Duclos sera peut-être mûr un jour. Cette première esquisse a d'ailleurs son intérêt.

PIERRE DELSUC, *La rude nuit de Kervizel.* Roman scout.

Col. Des fleurs et des fruits. Spes éd. — Première expérience de littérature scout, dans l'agréable et utile collection dirigée par M. l'abbé Klein. Avouons qu'on y a mis un peu trop de drame et de mystère à notre gré. La vie scout a assez de charme intime pour n'avoir pas besoin de ces ornements rapportés. Mais quoi, nous ne jugeons peut-être pas du point de vue des jeunes lecteurs ! Et c'est le leur qui importe.

JEAN DE PANGE, *Les soirées de Saverne*. Edition Victor Attinger. Col. Occident. — « Les deux génies », « la faillite du nationalisme », « l'élite future » : tels sont les sous-titres de ce suggestif et séduisant ouvrage. M. de Pange est du nombre des généreux et clairvoyants esprits qui se cramponnent à l'espoir d'un rapprochement franco-allemand. Rarement cette cause aura été servie avec autant de largeur de vues. Si tous les volumes de la collection *Occident* doivent être de la même tenue, il la faudra suivre avec une toute particulière attention.

JULIEN BENDA, *La trahison des clercs*. Grasset, éd. — Les clercs, ce sont tous ceux qui ont la vocation et la charge des œuvres désintéressées de l'esprit. Leur trahison, ce fut de descendre dans l'arène politique et d'épouser les passions politiques. Le fait signalé par M. Benda est exact, et beaucoup de ses coups portent juste. Mais le remède qu'il indique — sans d'ailleurs le croire possible — à savoir le retour de la pensée à l'intellectualisme aristocratique, et individualiste, et abstrait, d'un pseudo-hellénisme sans consistance historique, ce remède-là serait pire que le mal. Le livre vaut d'ailleurs à tous égards d'être lu.

ALBERT THIBAUDET, *La République des professeurs*. Col. les Ecrits, Grasset, éd. — Livre scintillant d'esprit et fourmillant d'idées. Il s'agit, entre autres choses, du défunt Cartel. M. Thibaudet l'oppose plaisamment à la République des Avocats, celle de Waldeck-Rousseau, de Millerand et de Poincaré. Il lui sait gré d'avoir liquidé l'aventure de la Ruhr. Mais il lui reproche d'avoir cumulé les inconvénients de l'idéologie et de l'arrivisme.

P. A.



## TABLE DES MATIÈRES

---

	Pages
AVANT-PROPOS.....	5
I. — L'Action .....	13
II. — Les sources et les précurseurs.....	33
III. — De l'Action à la Lettre sur l'Apologétique .....	57
IV. — Le fait interne et le fait externe.....	79
V. — La question biblique.....	103
VI. — La cité chrétienne .....	120
VII. — Le développement de la pensée philosophique de Maurice Blondel.....	139
VIII. — Le développement de la pensée philosophique de Maurice Blondel ( <i>suite</i> ) .....	159
IX. — Anticipations .....	183
X. — Quelques conclusions.....	193
<i>Supplément : P. ARCHAMBAULT. — B. AMOUDRU. — R. AIR- GRAIN. — J. NANTEUIL. — G. RIGAULT : Les Idées et les Livres.....</i>	219

---

**Saint-Amand (Cher). — Imprimerie R. BUSSIÈRE. — 4-1928.**

---





DATE DUE

JULY 31, 1992

Semester Loan

Please NOTE that this item will NOT  
be able to be renewed due to barcode  
labeling of the books in mid-August.

The Library may recall this  
book at any time; recalled bo  
are due seven days after

Graduate The

Union Li

Circula

Renew

O

48

